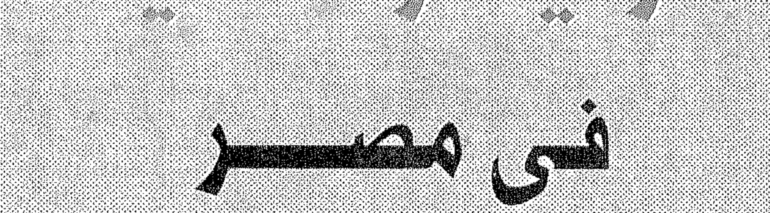
كتاب المحروسة

عمار على حسن

الصوفية والسياسة

فى مصر



٢١

الصوفية والسياسة فى مصر

تأليف

عمار على حسن

الطبعة الأولى يناير ١٩٩٧

عنوان الكتاب: الصوفية والسياسة فى مصر

اسم المؤلف : عمار على حسن

الناشر : مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر

٤ش ٩ب المعادى - ت: ٣٧٥٢٠٣٣

المدير العام ، والمشرف على السلسلة : فـريـد زهـران

تنفيذ : هشام صلاح مسئول الطباعة : محمد سعيد

رقم الإيداع : ١٩٦٨/٩٧

الترقيم الدولى I.S.B.N: 977-5652-63-4

الصوفية

والسياسة فى مصر

إهــــداء

إلى أبى وأمى

إلى أهلى وأصدقائى

هذه خطوة على درب طويل

وأعدكم أن أكمل المسيرة

مهما كلفنى ذلك من عناء

والله ولى التوفيق

الفهرس

مقدمة

يجمع العديد من المفكرين على أن الحياة العقلية للشرقيين عامة والمصريين خاصة أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص فالأخير قد أمتزج بالتفكير الدينى فى شتى العصور الانسانية حتى يمكن القول أن كل محاولة تهدف الى الفصل بينهما تنتهى لا محالة الى العجز عن فهم كليهما والدين الاسلامى وان كان واحدا فى "نصه" الا أن الاجتهادات والتأويلات حوله تعددت وتشعبت واذا ما ترجم هذا الفهم المتعدد فى سلوك بشرى أضحى لدينا نسيج عريض به ألوان متقاربة كبرازخ رمادية بين طرفين متناقضين الأول "ثورى خروجى"والآخر "صوفى انكفائى" والدين حتى فى جانبه التعبدى البحت يشكل فى الإنسان مجموعة من القيم التى يتشربها عقله ونفسه وتصبح جزءا من ذاته وتصيغ ادراكه وتصوراته عن الواقع الإجتماعى بشتى مكوناته وعلى هذا الأساس يصبح الباب مفتوحا على مصرعيه بين ما هو دينى وما هو سياسى. ولقد أثبتت الدراسات السلوكية أن أساليب التنشئة الدينية فى الأسرة مبكرا تؤثر على نظرةالشخص للسلطة السياسية فيما بعد و من هنا قد نفهم سر التوصيفات الثلاثة التى أطلقها العلماء والمفكرون على الإنسان على أنه "حيوان سياسى " كما قال أرسطو،و"حيوان متدين " كما قال هيجل" و حيوان ناطق أو مفكر " كما هو متداول حتى على السنة العوام. والتوصيف الأول ينبىء بأن الإنسان له توجهاته والثانى يركز على قيمه والثالث يطرح معرفته والكل يمثل قضية الثقافة السياسية ذات الأبعاد الثلاثة المعرفى الفكرى والانفعالى النفسى والقيمى وعلى هذا الأساس فالدين ركن جوهرى فى الثقافة السياسية للأنسان والتصوف كاتجاه دينى يفرز نموذجا معرفيا وقيميا واتجاهات معينة لها إنعكاسات فى حقل السياسة وخاصة اذا كان تصوفا حركيا له تنظيماته وقوانينه وعلاقاته المختلفة مثلما هو الحال فى الصوفية المصرية التى أخذت شكل "الطرق المنظمة" وتعدت حدود الراهب المنعزل ورفضت الشطحات المتطرفة لبعض المتصوفين الأوائل وشكلت جزءا لا يستهان به من تراث هذا الوطن الثقافى والإجتماعى والسياسى...

مشكلة البحث وافتراضاته

تتمثل الاشكالية الرئيسية لهذه الدراسة في تحليل الدور الذى تلعبه الطرق الصوفية فىتشكيل الثقافة السياسية المصرية وذلك بتناول أساليب التنشئة السياسية لديها باعتبارها أداة نقل وخلق وتغيير الثقافة السياسية وكونها ضرورة لكل عضو في المجتمع كي يستطيع أن يتكيف مع البيئة السياسية التي تحيط به. وهذا يتطلب فحص "القيم" و"المعارف" التي تغرسها الطرق الصوفية في نفوس وعقول أتباعها لمعرفة ما اذا كانت تدعو الى الانحراط والمشاركة أم السلبية والانسحاب ؟ وهل تقود الى التغيير أم ترتكن الى تكريس الوضع القائم ؟ ومانوع الحكم الذى تفضي اليه "ديمقراطى" أم "دكتاتورى"؟ وما مدى ترسيبها لقيم عامة لها بعد سياسي مثل "العدالة " و"الحرية" و"المساواة" و"التسامح" أو مفاهيم سياسية مثل "الوطنية "والهوية"و"الانتماء" و"الشرعية " ...ألخ وما هو تصور الصوفية عن "الصديق" و"العدو" داخليا وخارجيا ؟ وما هي علاقة الطرق الصوفية المباشرة وغير مباشرة بالنظام السياسي القائم ؟ وذلك على أساس أن كل نظام سياسي يحتاج الى ثقافة سياسية معينة تغذيه وتحافظ عليه وتضمن استقراره فالحكم الفردى تلائمه ثقافة سياسية تتمحور عناصرها حول الخوف من السلطة وطاعتها مع ضعف الميل للمشاركة السياسية وفتور الايمان بكرامة وذاتية الانسان وعدم السماح بمعارضته وفي المقابل فان الحكم الديمقراطى يتطلب ثقافة ديمقراطية تؤكد على حرية الفرد وذاتيته وكرامته وصيانته حقوقه حتى لايمكن للسلطة الحاكم أن تنال منها فضلا عن الشعور بالثقة والاقتدار السياسي لدى الأفراد.

وفي إطار سعي المثقفين لبناء مشروع نهضوى لحل المشكلات الراهنة التي تواجه المجتمع المصرى يصبح السؤال مبررا حول امكانية مساهمة التصوف في ذلك فهل يمكن تحويل أيديولوجيا الصراع الداخلي "التصوف" الى ايديولوجيا للمقاومة الخارجية ؟ وهل يمكن الإنتقال من الفرد الى المجتمع ومن النفس الى الأنفس؟ واذا كان التصوف طريقا يمر بثلاثة مراحل "أخلاقية" و"نفسية" و"ميتافيريقية" فهل يمكن اعادة بناء كل مرحلة لتنمية ثقافة سياسية أكثر فعالية؟ أم من المجدى استبعاد"الطرح الصوفي "

تماما ؟.. وما مدى صدق وواقعية "الرؤى" التى ترى فى الصوفية معادلا دينيا للديمقراطية السياسية بما تحض عليه من تسامح وتحرر وانفتاح ؟ وما هو الدور الذى قامت به الصوفية كأحد مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر ؟ وهل يساعد هذا على خلق ثقافة سياسية مستقلة عن السلطة أم لا ؟.

وإذا كان الاستبداد المصرى قد فسر من عدة زوايا أولها دور ايكولوجيا نهر النيل والتى تناوله الدكتور جمال حمدان فى شخصية مصر وثانيها نمط الانتاج الاسيوى والذى تعرض له صادق سعد وثالثها الفرعونية السياسية والتى تناولتها العديد من الدراسات والأبحاث السياسية..فهل يمكن اضافة الصوفية كعامل رابع أم أن هذا مجافيا للحقيقة؟

وفى اطار هذه التساؤلات يمكن صياغة افتراضات الدراسة على النحو التالى:

١- ان الهيكل التنظيمى وكذلك الاطار القانونى للطرق الصوفية يغذيان الميل الى الاستبداد حيث تتضاءل فيهما القيم السياسية المساعدة على وجود الديمقراطية.

٢- ان الشيخ هو زعيم كارزمى بين مريديه يعتمد على أيديولوجية ذات طابع دينى وكذلك على قدراته الشخصية فى الاقناع والتبرير والتجنيد وهذا الوضع ينتج قيما سياسية تساعد على وجود التسلط والاستبداد.

٣- تتسم الصوفية فى فكرها وتاريخها بالثناقيمية حيث يحتمل هذا الفكر انتاج قيم سياسية ايجابية وسلبية فى نفس الوقت وتأتى الممارسة لتظهر أى الطريقين أتبع.

٤- يتحدد توجه النظام السياسى حيال الطرق الصوفية بالمنافع التى يتلقاها منها كما يتحدد موقف الطرق الصوفية نحو النظام السياسى طبقا للمنافع التى يغدقها عليها.

٥- هناك تشابه فى التنشئة السياسية معرفة وقيما بين الطرق الصوفية المختلفة رغم اختلاف ظروف نشأة وقيادة وحجم وقوة كل طريقة عن الأخرى.

أهمية الدراسة

تنبع أهمية دراسة التنشئة السياسية للطرق الصوفية فى مصر من عدة اعتبارات يمكن ذكرها على النحو التالى:

الأول: هو كثرة عدد المنخرطين فيها وانتشارهم فى كل ربوع المجتمع حيث يرى البعض أن عددهم يربو على الستة ملايين فرد وهم خليط متنوع من حيث خلفياتهم الإجتماعية والثقافية والمهنية والتعليمية.

والثانى : وهو يرتبط بعراقة تواجد الصوفية فى تربة الثقافة المصرية وكونها مثلت مرحلة تربوية هامة فى حياة بعض رموز التيارات الاسلامية الحركية فالشيخ حسن البنا مؤسس الاخوان المسلمين أنخرط فى الطريقة الحصافية وعمل سكرتيرا للجمعية الخيرية الحصافية بالمحمودية، كما أن الشيخ محمود خطاب السبكى مؤسس الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المجمدية بدأ صوفيا أيضا وكذلك الإمام محمد عبده الذى كان فى بداية حياته من مريدى الطريقة الخليلية كما يقول الخليليون.

والثالث : وهو يناقش اعتقادا سائدا بأن الصوفية تضع حدا فاصلا بين الدين والسياسة عبر أسسها الأربعة القائمة على "الزهد" و"المحبة" و"المعرفة" و"الولاية" وهذا يبرر ضرورة بحث صدق وواقعية هذا الافتراض فى الممارسة الحياتية لأتباع الطرق الصوفية من جهة والمعطيات الأولى للفكر الصوفى من جهة ثانية.

والرابع : أنه فى هذه الأونه التى يتزايد فيها الاقبال على دراسة المجتمع المدنى والمراهنة على تقويته فى مواجهة سلطوية الدولة تصبح دراسة الطرق الصوفية باعتبارها احدى مؤسسات هذا المجتمع المدنى فى عرف البعض ذات أهمية ملموسة خاصة أن الطرق الصوفية أسبق تاريخا من الجمعيات الأهلية حيث تعود للقرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى بينما تعود الجمعيات التطوعية الى القرن التاسع عشر، وفى الاطار ذاته تسمح دراسة الطرق الصوفية بتجلية الصورة حول سعى الدولة لتأميم مؤسسات المجتمع المدنى نظرا لتدخلها بشكل مباشر فى شئون الطرق الصوفية وتطويعها لخدمة شرعية النظام.

أما الخامس : فهو يتعلق بدور الطرق الصوفية "كجماعة" تقوم بالتلقين غير المباشر للسياسة حيث تؤدى وظيفة الجماعات السياسية المرجعية الأخرى

فالطرق الصوفية حتى لو لم تكن جماعات لها مطالب سياسية واضحة فان المواطنين الذين هم أعضاء فى تنظيمات غير سياسية غالبا ما يشعرون بقدراتهم الذاتية أكثر من الذين لا ينتمون الى أية تنظيمات حيث أن الروابط التطوعية تقوم بأداء وظائف سياسية ضمنية وكامنة بغض النظر عن كون هذه الروابط سياسية أو غير سياسية فمثل هذه التنظيمات لديها كفاءة للقيام بدور سياسى أكثر من الأفراد الذين يقعون خارج التنظيمات وهذا ما تؤكده أدبيات التنشئة السياسية.

والسادس : تفرضه الرغبة فى فحص الثقافة السياسية للإنسان المصرى كعامل هام صنع ماضيه ويصنع حاضره ويشكل مستقبله. وذلك لأن السعى للنهوض بمستواه الحضارى يجب أن ينبع من الدراسة العميقة لثقافة الإنسان المصرى(قيمه وأفكاره وتوجيهاته) ونظرا لتجذر الصوفية فىعقليته ونفسيته بشكل كبير فإن دراستها تصبح هامة بقدر الرغبة الجادة والصادقة فى بناء مشروع فكرى لنهضة مصر.

والسابع : وهوندرة الدراسات التى تناولت الصوفية من منظور سياسى عامة ومن منظور علم الاجتماع السياسى خاصة. فهى لا تعدو أن تكون أدبيات متناثرة تتناول الماضى أكثر من تناولها للحاضر وتبدو كارهاصات دراسية أكثر منها دراسات متعمقة ومتخصصة.

منهج وأدوات الدراسة

هذه دراسة تعتمد على الوصف والتحليل فى آن واحد وتستخدم عدة مناهج بحثية حتى يتسنى لها الالمام بكافة جوانب المشكلة موضع البحث وتناول شقى الدراسة النظرى والتجريبى فهى تستخدم "المنهج التاريخى" الذى يهتم بسرد الأحداث والمواقف التاريخية وتحليلها فالظاهرة السياسية شأنها شأن الظواهر الإجتماعية هى محصلة لمجموعة عناصر متعددة تفاعلت مع مرور الزمن لتغطيتها صورتها التى تظهر بها فى الوقت الراهن. وهذا الأمر ينطبق بشكل تام على الطرق الصوفية فهى عريقة فى التربة المصرية تمتد الى ذى النون المصرى ت ٢٤٥هـ بل وتسبقه فى عصور ما قبل الاسلام ورغم هذا الزمن الطويل فهى لاتزال تحيا بين ظهر انينا بعد أن تفاعلت مع معطيات الحياة فى شتى مراحل تاريخ مصر.

واستخدام المنهج التاريخى يتيح للباحث التعرف على ظروف نشأة الطرق الصوفية فى مصر وتطور علاقتها بالسلطة السياسية وذلك بما يوفره من قدرة على تفسير الواقع وتحليل لتفاعلات والتطورات التى حدثت للصوفية وضبط النتائج التى يظهرها التحليل.

كما تستخدم الدراسة المنهج المقارن حيث المقارنه بين مواقف الطرق الصوفية من السلطة السياسية قديما وحديثا وموقف القوى الاسلامية الأخرى منها . كما تستخدم المقارنة فى معرفة مدى
وجود تباين فى أساليب وطبيعة التنشئة السياسية داخل الطرق الصوفية المختلفة من خلال اختيار طريقتين
صوفيتين كدراسة حالة ومن هذا المنطلق فان البحث يعتمد على منهج "دراسة الحالة" كذلك.

أما عن الادوات البحثية فى هذه الدراسة فقد استخدم الباحث عدة أدوات مثل الملاحظة بالمشاركة والمقابلة المتعمقة والاخباريين والاستبيان الذى طبقه على عينه حصصية **Quota Sample** وجد الباحث أنها الأنسب فى دراسة المجتمع الصوفى.

الدراسات السابقة :

تنقسم الدراسات السابقة فى هذا الحقل الى قسمين :

الأول : الدراسات التى تناولت الثقافة والتنشئة السياسية لبعض وحدات المجتمع المصرى.

الثانى : الدراسات التى تناولت الطرق الصوفية فكرا وتاريخا وتنظيما.

وبالنسبة للقسم الأول نجد أن هناك عدة دراسات هامة فى هذا الشأن مثل :

١- دراسة لويس كامل مليكة عن " الايجابية واللامبلاة " والتى استهدفت التعرف على اتجاهات أهل الريف فى سبع قرى بمحافظة المنوفية نحو العمل الجماعى وبينت مدى التغيير الذى يمكن أن يكون قد حدث فى هذه الاتجاهات خلال خمس سنوات وذلك من خلال استمارة استبيان طبقت على عينة مكونة من ٣٣٩ فردا عام ١٩٥٨ وعلى ٢٥٢ فردا منهم١٩٦٣.وأثبتت الدراسات أن النسبة الكبرى من أفراد البحث يشعرون بالعجز عن الاسهام فى

حل المشكلات العامة التى تواجه المجتمع المحلى وينظرون الى الحكومة على أنها المسئولة عن هذه المشكلات والأقدر على حلها.

٢- دراسة الدكتور كمال المنوفى عن "الثقافة السياسية للفلاحين المصرين" حيث سعت الدراسة للوقوف على التغيير الذى طرأ على الثقافة السياسية للفلاحين المصرين خلال سنوات مابعد ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وقد اختار الباحث عينة من مائة وخمسين فردا تنتمى الى جيلين الأول جيل ما قبل الثورة والثانى جيل مابعد الثورة وانطلق من ستة أبعاد للثقافة السياسية كل منها عبارة عن ثنائية تحتوى قيمتين متعارضتين (الحرية والاكراه) (التدرج والمساواة). (الشك والثقة) (الخنوع والمقاومة) (الدينية والعلمانية)- (الولاء القومى والولاء المحلى) وخلص الباحث الى أن الثقافة السياسية للفلاحين خصوصا المسنين منهم لاتزال تقليدية فى أغلب عناصرها فيما تحتوى ثقافة الشباب على قدر ملموس العناصر الثقافية الجديدة ، وقد أرجع الباحث ذلك الى تغير الاطار الاجتماعى فى القرية المصرية بعد الثورة عنه قبل الثورة.

٣- دراسة ماجدة أحمد شفيق غنيمة عن" أثر الامية على الثقافة السياسية للمرأة المصرية " وهى دراسة ميدانية أثبتت منها الباحثة أن المرأة الحضرية فى مصر لاتملك وعيا سياسيا كبيرا سواء من ناحية المعلومات والمعارف السياسية أو الإحساس بتأثير الحكومة على حياتها، ومع هذا فهى تتمتع بقدرة مرتفعة على تكوين آراء وتصورات سياسية إلا أن مشاركتها السياسية منخفضة . وقد أكدت الدراسة أيضا أن الوعى السياسى للمرأة الأمية أقل منه فى حالة المرأة المتعلمة كما أن الأولى أقل إيمانا بالقيم الدافعة للتنمية كالمساوة والعقلانية والمواطنة المسئولة.

٤- دراسة اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافى عن " القيم السياسية المتضمنة فى كتب الأطفال والتى أثبت فيها أن أهم قيمة سياسية مطلوبة ومرغوبة فى الوقت الراهن هى الحرية وأن الانتماء والولاء لمصر "لايزال هو القيمة العليا والأساسية. كما أظهرت الدراسة التى طبقت على كتب الأطفال الصادرة عن الهيئة العامة للإستعلامات من ١٩٨٣ حتى ١٩٨٦ أن هذه الهيئة تلعب دورا هاما فى بث مجموعة من القيم السياسية المرغوبة والسائدة لدى النظام السياسى فى نفوس الأطفال من خلال الكتاب كأحد أدوات التنشئة السياسية.

٥- دراسة إيمان نور الدين الشامى عن "دور المدرسة فى التنشئة السياسية " وهى دراسة مقارنة بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة فى مرحلة التعليم الأساسى وقد تناولت الباحثة العوامل التى أثرت على المجتمع المصرى وعلاقتها بالنظام التعليمى وأهمها طبيعة النظام السياسى وعقيدته السياسة والممارسة التى يقوم بها فى شتى المجالات وذلك من خلال مرحلتين الأولى من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ والثانية من ١٩٧١ حتى ١٩٨١ . وقد أظهرت الدراسة كيف أن المناهج والمقررات قد عكست التغيرات التى مر بها المجتمع المصرى سواء من حيث المعارف أو القيم أو الاتجاهات.

٦- هناك دراسات أخرى مثل الدراسة الرائدة والمبكرة للدكتور حامد عمار عن قريته "سلوا" بمحافظة أسوان ودراسة عاطف غيث عن قرية " القيطون " بمحافظة الدقهلية والأولى دراسة فى الثقافة السياسية لأهل الريف والثانية دراسة فى علم الإجتماع القروى. وهناك دراسات أكثر شمولا مثل الدراسة التى أعدها المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية وشارك فيها عدد من الباحثين المتخصصين وكتب تقريرها الدكتور أحمد زايد حول " الشخصية القومية المصرية ". وتناولت هذه الدراسة فى جزء كبير منها الثقافة السياسية للإنسان المصرى بجوانبها الثلاثة "المعرفة السياسية والاتجاهات السياسية والقيم السياسية " وذلك فى دراسة ميدانية حاولت عبر الاستبيان الكشف عن مدى إلمام المصرى بالمعلومات السياسية ومدى استيعابه لأمور الحياة السياسية واتجاهاته نحو قضاياها المعاصرة ومشاركته فيها. وساهم قسم الإجتماع بكلية الأداب جامعة حلوان مساهمة جادة فى دراسة الثقافة المصرية عامة عبر موسوعة تم إعدادها من خلال المسح الميدانى لإظهار العادات والتقاليد والطقوس المصرية المختلفة وأشارت هذه الدراسات فى جزء منها إلى الثقافة السياسية والدينية للانسان المصرى . وتأتى أعمال المؤتمر السنوى السابع للعلوم السياسية وهو تقليد سنوى يقوم به مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الإقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة لتقدم مساهمة متكاملة ذات طابع ميدانى حول الثقافة السياسية المصرية شملت كلا من النخبة والجماهير والمؤسسات الرسمية ومؤسسات المجتمع المدنى والحضر والريف والبدو والحكومة والمعارضة والطبقة العليا

والطبقة الدنيا والمهمشين ودور الإسلام والمسيحية فى تشكيل الثقافة السياسية المصرية.

وهذه الدراسات وإن كانت لم تتناول فى عمومها الثقافة السياسية للمتصوفين التى هى موضوع هذه الدراسةالا أنها تقدم للباحث إطارا معرفيا ومنهاجيا هاما للغاية يمكن من خلاله دراسة ثقافة المتصوفين السياسية كما أن هذه الدراسات فى تناولها العام لثقافة الإنسان المصرى السياسية تقدم جزءا غير مباشر فى إظهار أثر التصوف على هذه الثقافة على اعتبار أن الصوفية تجذرت فى عقول وقلوب وضمائر المصريين وأصبحت إحدى المقومات الرئسية لتشكيل ثقافتهم العامة وثقافتهم السياسية على وجه الخصوص.

* أما بالنسبة للقسم الثانى من الدراسات وهو المتعلق بالصوفية فيمكن تقسيمه إلى جزئين رئيسيين :

١- **الأدبيات الصوفية الأولى** : وهى تمثل التراث الصوفى الذى خطه الرعيل الأول من المتصوفة ومن حذا حذوهم عبر القرون المتتالية. وهو تراث غزير يحوى كتبا عديدة شكلت القواعد الأولية للتصوف الإسلامى. وتقف وراء هذه الكتابات كتيبة كاملة من رجال التصوف أمثال محى الدين بن عربى وأبى الحسين بن منصور الحلاج وأبى حامد الغزالى والسلمى والقشيرى وأبى طالب المكى والحارث المحاسبى والنبهانى والمناوى والاصفهانى والسراج الطوسى وعبد الوهاب الشعرانى وأبى بكر الكلاباذى والشبلى والتادلى ثم كتابات الأولياء المشاهير مثل أحمد البدوى وإبراهيم الدسوقى وعبد القادر الجيلانى وأحمد الرفاعى وابن عطاء السكندرى وشعراء المتصوفة كابن الفارض والبوصيرى وجلال الدين الرومى والسهروردى وعمر الخيام...الخ. وهناك كتابات الذين ناقشوا التصوف وعارضوا بعض اتجاهاته مثل ابن تيميه وابن القيم وابن الجوزى ...الخ وسوف يتم الإشارة إلى هذه الكتابات خلال هذه الدراسة سواء من خلال الإستفادة الغير مباشرة أو الاقتباس المباشر.

٢- **الأدبيات الحديثة** : وهى كتابات المعاصرين حول التصوف سواء من المتصوفة أو الدارسين له.

وهذه الكتابات تتوزع على عدة حقول معرفية تاريخية وفلسفية ودينية وإجتماعية ونفسية وأنثروبوجية وأدبية وفنية. ومثال للدراسات التاريخية كتاب الدكتور توفيق الطويل عن "التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى " وكتاب الدكتور عامر النجار عن " الطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمها وروادها " ودراسة محمد عبد اللطيف عن " السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر" والدكتور أحمد صبحى منصور له دراسة فى هذا المضمار عن "السيد البدوى بين الحقيقة والخرافة " وهناك دراسة د. عبد الله صابر عن" السيد البدوى : دراسة نقدية "وكتاب أحمد أبو كف عن" آل بيت النبى فى مصر "ودراسة الباحث الفرنسى جان بيير لويزار عن" الصوفية المصرية المعاصرة" ودراسة الدكتور ابو الوفا التفتازانى عن " الطرق الصوفية فى مصر".

وهناك الدراسات الفلسفية وهى عديدة ويمكن أن نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب الدكتور محمد كمال جعفر " التصوف طريقا وتجربة ومذهبا" وكتاب الدكتور كامل الشيبى عن " الصلة بين التصوف والتشيع" وكتاب الدكتور عمر فروخ "التصوف فى الاسلام، وكتاب الدكتور أبو العلا عفيفى "التصوف :الثورة الروحية فى الاسلام " وكتاب الدكتور أبو الوفا التفتازانى "مدخل إلى التصوف الإسلامى " وهناك كتاب السيد محمود أبو الفيض المنوفى "المدخل إلى التصوف الإسلامى" وكتاب الدكتور مصطفى غلوش " التصوف الاسلامى بين الاشراق والفلسفة...ألخ.

وهناك الدراسات التى تجمع بين التاريخ والفلسفة مثل كتاب الدكتور محمد كمال جعفر "التراث الصوفى "ودراسة صلاح عزام عن "أقطاب التصوف الثلاثة " وكتاب طه عبد الباقى سرور "أعلام التصوف " وكتاب رينولد نيكلسون "فى التصوف الاسلامى وتاريخه" وكتاب الدكتور جميل أبو العلا "التصوف الإسلامى نشأته وتطوره" وكتاب محمد الصادق عرجون "التصوف فى الإسلام: منابعه وأطواره" وكتاب عبد الحكيم عبد الغنى قاسم "المذاهب الصوفية ومدارسها "...الخ.

وهناك الدراسات الفلسفية الدينية مثل كتاب الدكتور محمد السيد الجليند "من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة" وكتاب الدكتور مصطفى حلمى " التصوف والإتجاه السلفى " وكتاب الدكتور عبد الدايم أبو

العطا "التصوف الإسلامى بين الفلسفة والدين " ودراسة محمد الشافى عن"مكانة التصوف والصوفية فى الإسلام " وكتاب عبد الكريم الخطيب " التصوف والمتصوفة فى مواجهة الإسلام "..ألخ.

وهناك الدراسات الأدبية للتصوف مثل دراسات الدكتور على صافى حسنين عن"الأدب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى وكتاب الدكتور زكى مبارك "التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق" وكتاب محمد ابراهيم الجيوشى " بين التصوف والأدب"... وهناك الأعمال الأدبية التى دارت حول التصوف مثل رواية عبد الحكيم قاسم " أيام الإنسان السبعة" فضلا عن ذلك فقد وجدت أصداء التصوف فى أعمال يحيى حقى ويوسف ادريس ونجيب محفوظ وجمال الغيطانى وأشعار محمد أبو دومة و محمد الفيتورى وأحمد الشهاوى...ألخ.

وهناك الدراسات النفسية للتصوف مثل الكتابات الرائدة للدكتور على زيعور "الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم "القطاع اللاواعى فى الذات العربية" و"عقلية الصوفية ونفسانية التصوف" وكتاب الدكتور عامر النجار " التصوف النفسى...ألخ.

أما الدراسات الإجتماعية والأنثربولوجية فنذكر منها على سبيل المثال الدراسة الهامة للدكتور فاروق أحمد مصطفى عن "البناء الاجتماعى للطريقة الحامدية الشاذلية فى مصر دراسة فى الانثروبولوجية الإجتماعية " وكتابه عن " المولد : دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر " ودراسة مايكل جلنسينان عن "الطريقة الحامدية الشاذلية وهناك الدراسة الهامة للدكتور حسن الخولى عن الريف والمدينه فى دول العالم الثالث والتى خصص نصفها للطرق الصوفية وهناك الدراسات الرائدة والهامة للدكتور سيد عويس وهو وإن كان قد تناول الطقوس والظواهر الصوفية فى إطار شرحه للتقاليد والعادات المصرية الا انه قدم اسهاما هاما فى تحليل الجوانب الإجتماعية للتصوف وخاصة فى كتابه "رسائل الى الإمام الشافعى: دراسة سوسيولوجية " وهناك الدراسات الفنية مثل كتاب سليمان جميل عن الانشاد فى الحضرة الصوفية وفقا الطريقة الحامدية الشاذلية " وبالطبع فقد أدلى مشايخ ومتصوفه هذا العصر بدلوهم فى هذا السيل العرم من الكتابات حول الصوفية وعلى رأسهم

الإمام الشيخ عبد الحليم محمود والذى أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات التى تتعرض للتصوف شرحا وتحليلا.

وهناك الكتابات التى خرجت من أرباب الطرف مثل الكتب التى خلفها الشيخ سلامة الراضى شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية وماكتبه مريدو الطريقة الخليلية مؤرخين لطريقتهم ومقدمين أذكارها وتنظيمها... وكل الطرق على هذا المنوال.

وهذا غيض من فيض وقليل من كثير......

والدراسات السابقة تتصف بعدة سمات يمكن إبرازها على النحو التالى :

١ـ فهى دراسات "نظرية" بحتة يتعلق أغلبها بالجانب الفلسفى والأخلاقى للتصوف وتستثنى من ذلك دراسة الدكتور فاروق مصطفى التى تناولت الطرق الصوفية فى مصر من خلال " دراسة حالة "بشكل اميريقى موسع اعتمد فيه الباحث على "الملاحظة بالمشاركة" و"المقابلة الشخصية" وكذلك دراسة الدكتور حسن الخولى التى اعتمدت على المقابلة والملاحظة بالمشاركة ودراسات سيد عويس التى اعتمد بعضها على الاستبيان والملاحظة.

٢ـ هى فى معظمها دراسات متحيزة مع أو ضد فهناك المدافعون عن التصوف دفاعا مستميتا وهناك الرافضون له رفضا باتا وهذا لم يمنع وجود بعض المعتدلين الذين لم يرفضوا التصوف كلية ولكن رفضوا ماشابه من خرافات ودروشة.

٣ـ لم تناقش هذه الدراسات الجوانب السياسية للطرق الصوفية بشكل متعمق وتحليلى فحتى الدراسات التاريخية تناولت علاقات المتصوفة بالسلطة على استحياء وفى عجالة ومن هنا تصبح أى دراسة لهذا الجانب الغائب هامة بقدر ماتستطيع أن تكون أكثر عمقا وأعمق تحليلا وأقرب للواقع المعاش خاصة أن مدرسة العلوم السياسية فى مصر لم تهتم بدراسة "الطرق الصوفية " بالشكل الكافي والذى يتواءم مع حجم الدور الكبير الذى تلعبه الطرق الصوفية فى مصر كأحدى مؤسسات المجتمع المدنى.

خطة الدراسة

تنقسم الدراسة الى اربعة فصول على النحو التالى :ـ

١ـ الفصل الاول : المفاهيم الاساسية للدراسة

ويتعرض هذا الفصل لتعريف المفاهيم الرئيسية وفى مقدمتها مفهوما التنشئة السياسية والتصوف ومن خلال تعريف هذين المفهومين يتم وضع تصور للعلاقة بينهما عبر تناول علاقة الظاهرة السياسية بالظاهرة الدينية ودور المؤسسات الدينية فى خلق شرعية النظام السياسى.

٢ـ الفصل الثانى : مكونات التنشئة السياسية للمتصوفين المصريين :

وينقسم هذا الفصل الى ثلاثة مباحث الاول هو المكون الفكرى ويتناول بالتحليل مدى انتاج اركان التصوف الاربعة وهى الزهد والمحبة والولاية والمعرفة لقيم سياسية معينة. والثانى هو المكون التنظيمى ويحلل مدى انتاج التنظيم الروحى والادارى لقيم سياسية ما ومدى سلبيتها او ايجابيتها والدور المحورى الذى يلعبه الشيخ بوصفه زعيما كارزميا فى تربية مريديه. والثالث هو المكون التاريخى ويتم تحليله من خلال ثلاثة ابعاد اولها يتناول علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية وثانيها يناقش تاريخ علاقة الممتصوفة بالجماهير فى مصر وثالثها يتعرض للعلاقة بين الصوفية والقوى الاسلامية الاخرى

٣ـ الفصل الثالث : إجراءات الدراسة الميدانية :

وينقسم هذا الفصل الى عدة مباحث اولها يتعرض للتعريف بالطريقتين الصوفيتين محل الدراسة وهما الحامدية الشاذلية والخليلية من حيث رموزهما وطرق تأسيسهما ورحلتهما التاريخية والخصائص التى تميز كل منهما عن الاخرى. وثانيها يناقش الادوات المنهاجية التى استعان بها الباحث مثل الملاحظة بالمشاركة والاستبيان والاخباريين والمقابلة. وثالثها يتناول العينة من حيث خصائصها وسبل اختيارها.

٤ـ الفصل الرابع : عرض نتائج الدراسة الميدانية وتفسيرها :

وينقسم هذا الفصل الى ثلاثة مباحث اولها يتناول المعرفة السياسية لعينة الدراسة من حيث مصادرها المرئية والمسموعة والمقروءة فضلا عن المجتمع بمختلف افراده وافكاره وهو يحاول ان يختبر مدى المام المتصوفة بالمعلومات الخاصة بالشئون السياسية الداخلية والخارجية. وثانيها

يتناول مدى تجذر ست قيم سياسية فى عقلية ونفسية المتصوفين وهى التسامح / التعصب الحرية / الاكراه المشاركة / الانسحاب العدل / الظلم الانتماء / الاغتراب المساواة / التفاوت. وثالثها يتناول ما وراء الارقام من معانى ومفاهيم ودلالات فكرية من خلال الربط بين خصائص العينة ونتائج الدراسة الميدانية من ناحية وبين المجتمع الصوفى مقارنة بالمجتمع العام فيما يتعلق بالمعرفة والقيم السياسية.

٥- واخيرا تأتى الخاتمة وبها النتائج الرئيسية للدراسة والملاحظات العامة عليها.

الفصل الأول

" المفاهيم الأساسية للدراسة "

مقدمة :

هناك حكمة عميقة للمفكر الفرنسى " فولتير " يقول فيها :" إذا أردت أن تتحدث معى فحدد مصطلحاتك " فتحديد المفاهيم Concepts والمصطلحات العلمية Technical Terms يعد أمرا ضروريا فى البحث العلمي. وتعبر المفاهيم دائما عن الصفات المجردة التى تشترك فيها الأشياء والوقائع والحوادث دون أن تعنى واقعة أو حادثة بعينها أو شيئا بذاته(١) والمفهوم هو الوسيلة الرمزية التى يستعين بها الإنسان للتعبيرعن المعانى والأفكار المختلفة بغية الإتصال بغيره من الناس(٢) وهو الأساس الذى لايقوم المنهج الا عليه وكذلك المسلمات الكامنة وراء الاقترابات العلمية المختلفة والتى تنتج عن نموذج معرفى معين(٣).

وتختلف المفاهيم فى درجة تجريدها وتنقسم على هذا الأساس إلى قسمين : مفاهيم بسيطة ومفاهيم مركبة، وهذا النوع الأخير على درجة أعلى من التجريد وهو يحتوى على عدد من المفاهيم البسيطة(٤). كما تختلف المفاهيم من فرد لأخر ومن جماعة لأخرى طبقا لإختلاف الخبرة الإجتماعية والظروف البيئية التى تحيط بالإنسان (٥) وهناك خاصيتان رئيسيتان للمفاهيم (٦) :

الأولى : خاصية بنائية Structural Property وهى تشير للمادة التى يتكون منها المفهوم والتغيرات التى تطرأ عليها.

الثانية : خاصية وظيفية Functional Property وتشير إلى الوظيفة التى يؤديها المفهوم وفى هذه الدراسة هناك مفهومان أساسيان هما : " التنشئة السياسية " و "التصوف ".. ولذا يجب بداية تحديد معالمهما الجوهرية حتى تتسنى عملية معالجة العلاقة بينهما فى الواقع المعاش فى ظل معرفة مفهوميهما.

١- التنشئة السياسية

إن التنشئة بصفة عامة هى عملية تلقين الفرد لقيم ومقاييس ومفاهيم مجتمعه الذى يحيا بين ظهرانيه والتى تحدد سلوكه وتؤهله لأن يلعب مجموعة من الأدوار الإجتماعية (٧) وهى تختلف باختلاف وظائف البيئة

المحلية وحجمها وظروفها (٨) والتنشئة هامة للغاية لكل من الفرد والمجتمع، إذ أن الفرد بدون الوسائل التى تساعده على اكتساب الخبرات والتجارب والمعلومات الحياتية الخاصة والعامة من أجل الوصول إلى غاياته وأهدافه العليا لايمكن أن يطور نفسه وينمى قدراته المتعددة وهذا يؤثر بالسلب على المجتمع الذى هو فى النهاية مجموعة من الأفراد بينهم علاقات وتفاعلات معقدة ومتشابكة(٩).

وهناك بعض الأدبيات تستعمل عدة مفاهيم أخرى على أنها مترادفات تدل على مصطلح التنشئة وتحل محله أحيانا مثل " التثقف"Indoctrination والذى يدل على العمليات التى يتعلم بها الفرد الإنماط السلوكية التى تميز ثقافة مجتمعه عن ثقافة المجتمعات الأخرى، ومثل "الإندماج" ويعنى احتواء الشخص لأفكار وممارسات ومعايير وقيم المجتمع الذى يعيش فيه (١٠) وهناك من يستعملون لفظ"التطبيع" على أنه "التنشئة"(١١) إلا أن هذه المفاهيم لاتعدو أن تكون هامشية أو جانبية ولا ترقى إلى مفهوم التنشئة (١٢) حيث أنها تسير فى إتجاه واحد وتجعل الفرد متلقيا فقط، قابلا لافاعلا، بينما التنشئة عملية متبادلة تسير فى أتجاهين(١٣)، فكما أن الجماعة تصيغ الفرد فالأخير يؤثر بدوره فيمن يلقنونه القيم وأساليب السلوك، ولو كان الأمر تطبيعا لوجدنا الأبناء نسخا مكررة بشكل دقيق وأمين من الأباء وهذا ليس صحيحا (١٤) وعلى العكس من ذلك فهناك من يضخمون من دور الفرد بشكل يهمش دور القنوات الاجتماعية فى عملية التنشئة. ويتضح هذا جليا حينما تستخدم ألفاظ مثل يتعلم Learning ويلتقط Take on ويكيف نفسه مع Adapts himself للدلالة على التنشئة(١٥) ومن هذا المنطلق سيتبنى الباحث طيلة هذه الدراسة لفظ " التنشئة " دون غيره باعتباره أدق وأقوى وأشمل مما عداه من مفاهيم ومصطلحات.

والتنشئة بصفة عامة لها ثلاثة "ميكانزمات" أولها :التنشئة عن طريق التعلم بواسطة الثواب والعقاب من منطق أننا نتعلم أى شيء يؤدى بشكل مباشر إلى خفض التوتر أو الالم وإلى حدوث الإشباع، وثانيها: التنشئة عن طريق التوحد. فنحن نقوم بأنماط من السلوك والقيم على أساس رؤيتنا لها فى الآخرين وتقليدنا لهم أو العمل على شاكلتهم،وقد استعملت عدة مصطلحات للتعبير عن هذا النمط مثل التوحيد Identification والتداخل

Internalization والدمـــج Interojection والتكويـــنBuilding والاقتـــداء Modeling. وثالثهما : التنشئة كارتشـاح سلبى فـى مقـابل الهضـم الإيجـابى، فهى قد تكون عملية إمتصاص آلى لا تتضمن حكما أو قليلا من الانتقاء وفـى المقابل قد تكون عملية قائمـة على أساس التقييم والإختيار الذى يقود إلى أخذ السمين الصـالح وترك الغث الطالح(١٦).

وإذا كانت كلمة تنشئة قد استعملت فى الأدب الإنجليـزى عـام ١٩٢٨ اتعبر عن تهيئة الفرد ليتكيف ويتفاعل مع المجتمع(١٧) فإن مصطلح "التنشئة السياسية Political Socialization ظهر أول مرة عام ١٩٥٩ على يد هربرت هايمـان Herbert Hyman فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان قاصدا به عمليـة تلقيـن الفـرد الأنمـاط السياسـية والاجتماعيـة عـن طريـق مختلـف مؤسســات المجتمع كى يتعايش مع من يحيطون به(١٨) فهذا التاريخ وذلك الكتـاب همـا بداية تأصيل ذلك المفهوم المركب، أمـا التنويـه إلـى دلالتـه ووظائفـه وطرقـه فقديم يعود إلى حديث أفلاطون عن تربية المواطن وتقسـيم أرسـطو للدسـاتير وفلسـفة جـان بـودان عـن علاقـة نمـط تربيـة الأطفـال بتشـكيل رؤيتهـم للسلطة(١٩).

كما يتجلى فى حديث الفارابى عن "الاجتماعات الإنسانية" وتناول ابن مسكويه وأبو حـامد الغزالـى لمراحـل تربيـة الإنسـان وتحليـل ابـن خلـدون لأساليب التعلم ومفهوم العصبية(٢٠). ومفهـوم التنشـئة السياسـية كغيـره مـن المفاهيم السياسـيـة ليس لـه تعريف محدد، بل تكاد تتعـدد تعريفاتـه بقـدر عـدد من تناولوا دراسته (٢١)، فهى فـى رؤيـة Roberta.Sigel جـزء مـن التنشـئة الإجتماعيـة تنصـرف إلـى الأسـلوب الـذى ينقـل بـه المجتمـع المعرفـة والقيم والإتجاهات السياسية من جيل إلى آخر(٢٢) أما Gabril Almond فيرى أنهـا إكتسـاب Acquire الفرد للاتّجاهات والقيم السياسية المتعددة أثناء انخراطه فـى أداء أدواره الاجتماعيـة(٢٣). ويعرفهـا ريتشـارد داوسـن علـى أنهـا عمليـة تطورية ينضج المواطن من خلالها سياسيا بعد أن يكتسب معلومات ومشاعر ومعتقدات متنوعة تؤهله لفهم وتقييم البيئة السياسيـة التى تحيط بـه ويشير إلى أنه قد تم اقتباس هذا المفهـوم فـى الدراسـات السياسية مـن العلـوم السـلوكية الأخرى كعلم دراسـة الإنسان " الأنثروبولوجيا " وعلم النفس الاجتماعى وعلم الإجتمـاع (٢٤) ويؤكـد Kenneth.p.Langton علـى أن التنشـئـة السياسيـة

عملية تحافظ على المعايير والقواعد والمؤسسات السياسية التقليدية وفى ذات الوقت فهى وسيلة للتعبير السياسى والإجتماعى، وباعتبارها عملية ذات بعد اجتماعى نفسى فلذا نجد أنها عملية تفاعلية مكتسبة بين أفراد المجتمع تقوم بعض المؤسسات بنقلها وتحدد فى النهاية أنماط السلوك السياسى للانسان(٢٥). أما Talcot Parsons فيرى أنها عملية تعتمد على المحاكاة والتوحد مع الإنماط العقلية والعاطفية والأخلاقية للانسان وتمده بعناصر ثقافية جديدة(٢٦) ويذكر داوسن أن هناك نظريتين رئيسيتين فى تفسير "التنشئة السياسية " الأولى هى نظرية النظم والتى لاقت اهتماما كبيرا من قبل ديفيد إيستون David Easton وجاك دنيس Jack Dennis وقد نظرت إلى التنشئة السياسية على أنها عملية تؤدى إلى استقرار أو عدم استقرار النظام السياسى طبقا لنوعها. والثانية هى نظرية السيطرة Hegenomy أو الهيمنه Domination والتى تحاول أن توضح الطريقة التى يتم بها نقل أيديولوجية سياسة من الجماعاة المسيطرة (طبقة أو نخبة) إلى الجماعات الخاضعة فى المجتمع عن طريق التحكم فى الرموز Symbols والدعاية Propaganda والرقابة Censorship من أجل تدعيم حكمها وتوطيد استمرارها، وانطلاقا من هذه النظرية فإن عملية التنشئة السياسية تنحصر أساسا فى تحديد الكيفية التى يمكن بواسطتها نقل القيم السياسية من الجماعات المسيطرة إلى الخاضعة(٢٧).وهناك نمطان للتنشئة السياسية :

الأول: هوالنمط المباشر ويأخذ أربعة أساليب هى التقليد والمحاكاة Imitation وقد يتم بوعى أو بدون وعى لاقتباس القيم السلوكية من الآخرين ثم التنشئة التوقعية Anticipatory Socialization

حيث يبدأ الفرد فى تقصى الدور الذى يتوقعه لنفسه فى المستقبل ويؤدى وكأنه غارق فيه حتى الثمالة وكذلك التعليم السياسى Political Education الذى تقوم به الجماعة أو المؤسسة التى ينتمى إليها الفرد، وأخيرا هناك الخبرات والتجارب السياسية Political Experiences فالرحلة الحياتية للإنسان تكسبه الأفكار والقيم والاتجاهات السياسية (٢٨) .

والثانى :هو النمط الغير المباشر الذى يعنى اكتساب الفرد المبدئى لميول ونزعات هى فى حد ذاتها ليست سياسية ولكنها تؤثر على تبلور وتطور اتجاهات سياسية معينة فيما بعد وهى تأخذ ثلاثة أساليب هى الانتقال

الشخصى للتوجهات السياسية Interpersonal Transference والتدريب الاولى Apprenticeship عن طريق المنظمات غير السياسية المختلفة. وهذان الأسلوبان يستلزمان نقل القيم من المحيط غير السياسى إلى المحيط السياسى. **والثالث:** هو التعميم Generalization وهو يرتبط بالأسلوبين السابقين ويركز على أن " الذات السياسية" جزء لا يتجزأ من نظام المعتقدات الكلى(٢٩).

ومن خلال هذين النمطين السابقين المتداخلين والمترابطين يمكن استخلاص ثلاثة مستويات للتنشئة السياسية متلاحقة ومترابطة أيضا **أولها** :" التنشئة المعرفية" وتتعلق باكتساب الفرد للمعلومات السياسية المختلفة. **وثانيها** :"التنشئة الوجدانية " وتتصل بالطرق التى ينمى الفرد بها مشاعره وتحيزاته العاطفية تجاه النظام السياسى القائم. **وثالثها** : "التنشئة التقويمية " وهى العملية التى يستمد الفرد من خلالها أحكامه على النظام السياسى وتقوم على أسس أخلاقية قيمية (٣٠).

وعملية التنشئة السياسية ليست عملية عبثية بل مسألة مقصودة ومحددة الأهداف والغايات ولها وظائفها التى يبغيها النظام السياسى **أولها:** تحقيق الاستقرار السياسى أفقيا عبر الأجيال ورأسيا من خلال الإتساق بين قيم واتجاهات أفراد الجيل القائم من أجل تلاحم الجسد السياسى، **وثانيها** : تدعيم وإعلاء "المشاركة السياسية" التى تعتمد فى جانب كبير منها على نوعية خبرات التنشئة المبكرة للفرد والتى تؤثر على مدى استجابته للمنبهات السياسية ومن ثم المشاركة والانخراط فى الحياة السياسية، **وثالثها:** " التجنيد السياسى" فنظرا لان شاغلى المراكز السياسية ينحدرون من ثقافات فرعية مختلفة فلذا تصبح التنشئة السياسية عملية حيوية لتزويدهم بالمعارف والمهارات السياسية (٣١).

ولقد زاد الاهتمام فى الأونة الأخيرة بدراسة التنشئة السياسية نظرا لعدة إعتبارات، منها إدراك النظم السياسية أنها عملية ضرورية لخلق إحساس عام بالهوية القومية والالتزام بالولاء والامتثال لسلطة قومية واحدة خاصة أنها عملية مستمرة غير منقطعة من الميلاد حت الممات، كما أن النظم السياسية الحديثة مفرطة فى الحرص على إظهار نفسها بمظهر " الديمقراطية" وسواء كان هذا كذبا أم صدقا فإن كل النظم حريصة فى النهاية على ضمان ولاء الجماهير ورضاها وهذا ما يتحقق عبر التنشئة السياسية

المتوائمة مع هذا الإتجاه ، ولقد زاد الضغط على الأنظمة السياسية بعد الثورة التكنولوجية التى أنتجت طفرة فى نظم الإتصال فأضحى العالم قرية صغيرة كل تغيراتها مراقبة وكل حركاتها مرصودة مما أثر على "الاستقرار السياسى"فالشعوب إن لم تتحقق مطالبها المادية والمعنوية فى ظل الماملها بما يتشكل على خريطة العالم فلن يتوفر ولاؤها الإرادى للنظام وعلى الأخير حينئذ أن يواجه مصيرا مؤلما، ومن كل هذا تتجلى أهمية عملية التنشئة السياسية وتصبح دراستها أمرا حيويا (٣٢).

والتنشئة السياسية تخلق " الثقافة السياسية " وتغيرها وتنقلها عبر الأجيال(**٣٣**) تخلقها لأنها تكون الاتجاهات والمشاعر والمعتقدات التى تعطى معنى للعملية السياسية وتقدم قواعد ثابتة تحكم سلوك أفراد النظام السياسى وتغيرها نظرا لان الرموز التعبيرية والقيم الضابطة للسلوك السياسى للأفراد والجماعات لا تظل هكذا على الدوام (٣٤)، وتنقلها نظرا لطبيعتها الديناميكية المتدفقة والمستمرة (٣٥).

وأخيرا فهناك ملاحظتان رئيسيتان على الدراسات التى تناولت التنشئة السياسية، **الأولى** : أن معظم هذه الدراسات تذهب إلى أن التنشئة السياسية تحقق وظيفة تدعيم النظام السياسى لتبنيها القيم المحافظة والمؤيدة للاستقرار ويرجع هذا إلى أن هذه الدراسات ركزت على المؤسسات المحققة لتدعيم "النسق" مثل الأسرة والمدرسة ومن ثم فقد أرجعت التغير فى الثقافة السياسية إلى عوامل إستثنائية لاتحظى بالعناية الكبيرة مثل تغيير الساسات والحروب والكساد الإقتصادى وتغير القيادة السياسية. **والثانية** : هى أن بعض الاستنتاجات فى هذا الحقل من الدراسات أخذت طابعا تأمليا ينطوى على افتراضات لايمكن التحقق من صدق إثباتها أو نفيها بشكل دقيق (٣٦)، وبالرغم من هذا فإن هناك العديد من الدراسات التى بذلت مجهودا عميقا لمحاولة سبر أغوار عملية التنشئة السياسية لجماعة أو فئة أو شعب ما. الاأن هذا الحقل لايزال فى حاجة إلى المزيد من البحث.

٢- التصوف

يعد مفهوم "التصوف" من المفاهيم الغامضة والمركبة التى اختلف حولها الباحثون والعلماء(٣٧) فلا تكاد تذكر كلمة تصوف أو متصوفة حتى تثار حولها علامات الاستفهام، متى ظهرت ؟ وإلى أى الاديان ترجع ؟ وماذا تعنى ؟.. والإجابة على هذه الأسئلة تنوعت وتضاربت طبقا لمذهب ومشارب وظروف العلماء والفقهاء. ومن يطالع الكتابات التى تناولت التصوف ويدقق فيها يجد نفسه أمام مئات التعريفات (٣٨)، ورغم كثافة ما طرح فى هذا الشأن إلا أنه يدور غاليا حول عدة محاور. **أولها** : تعريفات تعتمد على الاشتقاق اللغوى وأصل المفهوم. **وثانيها:** تعريفات ذات طابع قيمى فلسفى، **وثالثها** : تعريفات تركز على سلوك وأفعال المتصوفة.

ومن التعريفات اللغوية ما أورده بن خلدون فى المقدمة (٣٩) والأصفهانى فى " حلية الأولياء" فقد جمعا أطراف الأصل الاشتقاقى للتصوف فى اربعة أشياء ، فهو يرجع إلى " الصوفانة" وهى البقلة الصغيرة وهذا يعنى من الناحية الحياتية التسليم بما صنعه وخلقه الله، أو يرجع إلى قبيلة " صوفة" التى كانت تقوم على خدمة الكعبة، أو يعود إلى "صوفة القفا" وهى : الشعر النابت فى قفا الانسان ومعناه أن المتصوف معطوف به إلى الحق مصروف به عن الخلق لا يريد به بدلا ولا ينبغى عنه حولا " أما الإشتقاق اللغوى العربى الأخير وهو الغالب فيرجع التصوف إلى " الصوف : شعر الضأن" فهو كان لباسا بسيطا رخيصا وقت ظهور المتصوفة ويرى المتصوفون أنه يذلل النفس الشاردة ويكسر نخوتها لتلتزم المذلة والمهانة وتعتاد القناعة " (٤٠). فضلا عن ذلك فهناك من يرجع كلمة " تصوف " إلى اليونانية " سوفوس :Sophie "(٤١) وكلمة تصوف لم تذكر على السنة الشعراء والخطباء قبل الإسلام ولم تجر على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ولاصحابته ولم ترد فى القرآن الكريم(٤٢) ولم يظهر هذا اللفظ مفردا إلا فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى حين نعت به جابر بن حيان عالم الكيمياء الشهير وكان له فى الزهد مذهب خاص. أما ظهور اللفظ فى صيغة الجمع "الصوفية" فيرجع إلى عام ٨١٤م/١٩٩هـ حيث أطلق على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامى يكاد يكون شيعيا ، نشأ فى الكوفة وكان "عبدك

الصوفى" آخر أئمته، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين وتوفى فى بغداد عام ٨٢٥م/٢١٠هـ. ولقد كانت الكلمة فى أول أمرها مقصورة على متصوفى الكوفة إلا أنها إمتدت بعد خمسين عاما لتشمل جميع متصوفة العراق وذلك فى مقابل "الملامتية" وهم " صوفية خرسان "ولم تلبث الكلمه ان امتد استعمالها عبر الزمان لتطلق على كل اهل الباطن مثلما هو الحال فى الوقت الراهن (٤٣).

أما التعريفات ذات الطابع القيمى الفلسفى فترى أن التصوف نزوع فطرى فى الإنسان نحو التسامى والكمال والمعرفة عن طريق الكشف الروحى أو العلم اليقينى الناشئين عن الإلهام الإلهى والنظر العقلى والرياضة النفسية وبعض الدلائل الحسية. وطريقه المسلكى هو حجب النفس الموجبة للنقص بالمجاهدة بغية الكمال"(٤٤). وفى هذا الإتجاه هناك عشرات التعريفات للمتصوفين الأوائل، فالجنيد يرى أن التصوف هو "أن يميتك الحق عنك ويحييك به" أما الشبلى فيقول أنه " الدخول في كل خلق سنى والخروج من كل وصف دنى " وعرفه رويم البغدادى على أنه "استرسال النفس مع الله على مايريد" وهو فى نظر معروف الكرخى " الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق" وقال السهروردى أنه "دوام التصفية والصفاء ويعرفه أبو الحسن الشاذلى بأنه " تدريب النفس على العبودية وردها لأحكام الربوبية "(٤٥).

وبالنسبة للتعريفات التى تركز على سلوك وأفعال المتصوفة فمثل ما أورده السراج الطوسى فى كتابه " اللمع" حيث قال : المتصوفة هم من يتركون مالا يعنيهم ويقطعون كل علاقة تحول بينهم وبين مقصودهم ومطلبوهم وهو الله سبحانه وتعالى ، ثم لهم أداب وأحوال شتى منها القناعة بالقليل والاختصار على مالابد منه من حاجات الدنيا من الملبوس والمأكول والمفروش واختيار الفقر على الغنى إختيارا ومعانقة القلة ومجانبة الكثير وإيثار الجوع على الشبع والشفقة على الخلق والتواضع للصغير والكبير والتوجه الى الله تعالى والإنقطاع إليه(٤٦) ومثل ماذكره أبو بكر الكلاباذى حين يصف المتصوفة بأنهم " أكلهم أكل المرضى ونومهم نوم الغرقى وكلامهم كلام الخرقى" (٤٧).

وفى هذا الإطار اطلقت على المتصوفه صفات كثيرة مثل "الكشفتية" و"الجوعية" و"الفقراء" و"الغرباء" لخروجهم من الاوطان هائمين على وجوههم فى الارض و" السياح " لكثرة اسفارهم(٤٨).

وإذا كان العلماء قد اختلفوا فى تعريف التصوف (٤٩) فإنهم اختلفوا أيضا فى كون التصوف علم من علوم الإسلام الأصيلة النابعة من الحقيقة الإسلامية المتمثلة أساسا فى القرآن والسنة ؟ أم هو علم طارئ فى تاريخ الإسلام جاء من جراء المزج بين عقائد وأفكار الأمم التى دخلت تحت عباءة الإسلام من الروم والفرس والهنود وبين العقيدة الإسلامية ؟ أم هو طريق من طرائق الحياة اختطته طائفة من الناس بعد أن أستلهموا معالمه من أصول الشريعة(٥٠)؟.. والإجابة على هذه التساؤلات ليس موضوع هذه الدراسة لكنها تفيد بأن "التصوف" من المفاهيم المركبة التى أثارت ومازالت تثير الجدل داخل المجتمع الإسلامى. وإذا كانت الدراسات الفلسفية والدينية حول التصوف لم تحسم هذا الجدل ولم تصل إلى رؤية متجانسة له سواء فى أفكاره وطقوسه أو فى شخوصه وعلاقاته الاجتماعية، فإنه قد أن الأوان لأن ندرس أثر التصوف على السلوك والقيم فى حياتنا وهل هو إيجابى أم سلبى ام مذيج من الاثنين ؟ ونكون فى ذلك مبتعدين عن الإغراق فى مدى الحكم على صواب أم خطأ التصوف من الناحية الدينية فهذا له دراساته الخاصة.

٣- العلاقة بين المفهومين :التنشئة السياسية للمتصوفين

يبدو للمتعجل أن السياسة والتصوف خصمان لا يتصالحان وخطان متنافران لايلتقيان، فالسياسة عملية اجتماعية حركية والتصوف تجربة ذاتية إنكفائية تبتعد عن السياسة بقدر ابتعادها عن مشاغل الحياة وتكالب البشر على الدنيا وبقدر ما فى السياسة من "لعب قذرة" Dirty Games، وهذا يصدق فى حالات معينة، **أولها** :أن يكون التصوف مسألة فردية غارقة فى الذاتية واقعة أقصى الحياة ومنعزلة تماما عنها. **وثانيها**:ان تكون ممارسة السياسه قاصرة على النخبة الحاكمة أو الأحزاب المعارضة أو المثقفين، **وثالثها**: أن يكون التصوف فى منبته الأصلى دينيا صرفا ولايكون رد فعل لوضع اجتماعى وسياسى معين دفع البعض إلى تفضيل العزلة على الاندفاع فى تيار الحياة الملئ بالمخاطر وعلى رأسها مواجهة سلطة مستبدة ومجتمع فاسد.

ولأن التصوف الحالى خاصة فى مصر لم يعد مسألة فرية جوانية بل أخذ شكلا مؤسسيا متمثلا فى "الطرق الصوفية" ولأن السياسة لاتقتصر على سلوك الدولة والحكام بل تمتد لتمثل حتى أساليب تربية الأطفال داخل الأسرة وكيف أنها تضع القيم التى تحدد الإتجاهات السياسية للفرد فيما بعد، ولأن الصوفية ليست حركة دينية بحتة بل ولدت من رحم السياسة لذا فهناك علاقة وطيدة بين التصوف الحالى والسياسية وحتى لو كانت الصوفية دينية محضة فالأبواب بين ماهو دينى إسلامى وما هو سياسى مفتوحة على مصرعيها، والدوافع الدينية كما يقول إريك فروم Erich Fromm مصدر هام للطاقة الدافعة لإنجاز التغيير الاجتماعى(٥١)، والتدين عند البعض يشكل إحدى قيم الثقافة السياسية التقليدية، فحيث تسود هذه الثقافة يغلب أن يجعل المرء من العقيدة -كما يفهمها - محددا رئيسيا لسلوكه السياسى والاجتماعى(٥٢)، بل إن الحركة الإسلامية الراهنة يشكل التدين لديها قيمة سياسية مرتبطة بالحداثة تكيفا وتوفيقا على اعتبار ان العلاقة بين الحداثة والتقليدية ليست علاقة بين كتلتين صلبتين ترفض كلتاهما الأخرى، بل هما منظومتان رمزيتان تدخلان فى علاقة تفاعل وتبادل أوفى علاقة استعارية حيث يتزيا التقليد بالحداثة ليستمر وتتلبس الحداثة التقليد لتفرض ذاتها على كافة مستويات الوجود الإجتماعى(٥٣). فالدين فى النهاية هو نظام إجتماعى يتجسد فى نسق سلوكى وأخلاقى ويحدد رؤية معتنقيه للأحداث والظواهر(٥٤).

ولايمكن الحديث عن دور الدين الاسلامى فى خلق القيم والمعارف والإتجاهات السياسية دون التحدث عن المتصوفين، فالصوفية أضحت تيارا يمتلك معجمه اللغوى والتقنى الخاص، كما يمتلك خطابه المتميز ونظرياته المنفردة، ولقد تمتعت التجربة الصوفية من الناحية التاريخية باستمرارية وتواصل يدعو للإعجاب فى حين أن الأنماط الأخرى للتعبير الدينى كعلم الكلام والفقه والتفسير وفن العمارة والمؤسسات شهد تغيرات أكثر سرعة. وعلى حد قول مجمد أركون"إن السياسيين يخطئون عندما يركزون كل انتباههم على الإسلام النضالى الذى يثير ضجة حوله فى وضح النهار، مع ان هناك تجليات أخرى للإسلام وهى تستحق الدراسة والفحص عن كثب"(٥٥).

من هذا المطلق يمكن تصور العلاقة بين التنشئة السياسية والتصوف من خلال عدة أبعاد هى :

١- علاقة الظاهرة السياسية بالظاهرة الدينية.

٢- المؤسسات الدينية وشرعية النظام السياسى.

٣- الجماعات الثانوية ودورها فى التنشئة السياسية المباشرة وغير المباشرة.

فالظاهرة السياسية والظاهرة الدينية تشتركان فى عدة سمات منها الغموض والتعدد والارتباط بالظواهر الأخرى والحركية والديناميكية، وهما تتكونان من عناصر ومقومات مادية ومعنوية ونظامية أو هيكلية (٥٦). وبينهما ارتباط Correlation وثيق، فالدين يمد الإنسان بالقيم الخلقية التى هى قبل كل شئ قيم إجتماعية. ويلعب دورا ووظيفة أساسية فى عملية الضبط الإجتماعى من خلال الطقوس والعبادات ووضع الخطوط الفاصلة بين الحلال والحرام(٥٧). كما تلعب المؤسسة الدينية دورا هاما كقناة للحراك الإجتماعى فى المجتمعات التى تولى أهمية خاصة للثقافة الدينية(٥٨). ومن جهة اخرى قد يكون التدين رد فعل لواقع اجتماعى مرفوض من قبل الفرد فالتدين العصابى ينشأ لدى الإنسان كميكانزم دفاعى ضد قهر السلطة والاحباط والشعور بالخوف والقلق والعجز عن مواجهة متطلبات وضغوط الواقع(٥٩)، فالإنسان المقهور العاجز عن المواجهة ينسحب من ميدان الحياة ويخلد للراحة ملتحفا بالدين الذى يمده بالأمن من ناحية وينحت له دورا إجتماعيا من ناحية أخرى بدلا من أن يبقى طيلة حياته مهمشا ضائعا. والعلاقة بين الظاهرتين الدينية والسياسية علاقة دائمة لايمكن أن تنفصل، وسواء كانت هذه العلاقة هى علاقة استيعاب أم علاقة صدام فهى علاقة ثابتة كأحد عناصر الحركة الإجتماعية(٦٠)، فلقد وجدت هذه العلاقة فى تصور من اثنين : إما تعانق بينهما يرتفع إلى حد احتواء إحداهما للأخرى، وإما صراع يجعل كلا منها تقف من الأخرى موقف القتال والمعارضة بل والتربص الذى قد يصل إلى حد السعى للإفناء والاستئصال، وكلا النموذجين فى حقيقة الأمر تعبير عن علاقة الإهتمام وتأكيد لأزلية الظاهرة الدينية حتى لو فهمت على أنها خلفية لتبرير الفساد السياسى والاستغلال الطبقى مثلما طرح كارل ماركس(٦١)، الذى لم يستطع رغم ذلك أن يغفل دور الدين كايديولوجيا فى عملية الضبط الإجتماعى(٦٢).

إن معنى الظاهرة الدينية ينبع من مفهوم الدعوة ويرتبط ويتحدد بفكرة الالتزام المعنوى، وهذا الأمر يرتبط فى الحقيقة بجوهر الظاهرة السياسية، فإذا كانت الظاهرة السياسية هى السلطة فى أوسع معانيها وهى تعنى الشعور بالالتزام إزاء الحاكم ولو من منطق الإكراه المادى والقسر العضوى أو هى قواعد تنظيم للممارسة من جانب والخضوع وإرادة الإحتواء من جانب آخر، فالدين فى جوهره يدور حول استعداد الفرد وتقبله طواعيه لأن يقدم للقوى الالهية مظاهر الخضوع والإحترام .. وهكذا نجد أن الدين تنظيم لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوى، والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق التعامل المادى، ورغم الخلاف فهناك ارتباط نظرا لوجود التنظيم فى كلا الجانبين والالتزام فى كلا التطبيقين، وهذا فرض علاقة ثابتة تؤكدها جميع الحضارات بلا استثناء، فالدين منطلق للتأثير فى الوجود السياسى كما أن السلطة تسعى لتجعل من الدين منطلقا لتحقيق التماسك بالولاء(٦٣).

وعلى مستوى التطبيق الحياتى نجد أن الدين لعب دورا هاما كمحرك لعملية التغيير الإجتماعى والسياسى فى المجتمع العربى عن طريق الحركات الدينية المسيسة فى نفس الوقت الذى يرى فيه البعض أن تفسير الدين كان له بصمة واضحة فى عملية التمويه الأيديولوجى والوعى الزائف والهروب من الواقع من خلال تسويغه للتمايز الطبقى واضفاء الشرعية على نظم مستبدة (٦٤). وهذان النقيضان لايرجعان إلى الدين كنص مقدس ولكن ينبعان من تفسير الدين من قبل الافراد والجماعات حيث يتماهى النص فى شبكة اجتماعية معقدة مشبعة بالمصالح والاهواء والظروف .

وما يهمنا هناك ليس البحث عن جذور الصواب والخطأ فى هذا التقييم ولكن توضيح العلاقة الوطيدة بين الدين والسياسة فالموقفان وإن اختلفا حول سلبية أو ايجابية الدين الا أنهما يثبتان بما لايدع مجالا للشك مدى الارتباط بين ما هو دينى وما هو سياسى. أما عن العلاقة بين المؤسسة الدينسة وشرعية النظام السياسى فهى تختلف طبقا لنوعية المؤسسة ومدى تنوع نشاطها فالمؤسسات الرسمية تدعو إلى ترسيخ القيم والإتجاهات السياسية التى يدعو إليها النظام بينما تسعى المؤسسات الدينية غير الرسمية إلى خلق قيم جديدة وطرح قيم بديلة تناقض تلك التى يتبناها النظام السياسى

مما يؤثـر علـى استقراره واستمراره(٦٥). ونظـرا لإدراك النخبـة الحاكمـة لأهمية دور المؤسسة الدينية فى التنشئة السياسية فقد لجأت إلى توظيـف دور العبادة (المساجد والكنائس والمعابد) (٦٦) كأمـاكن للتربيـة السياسية للأفـراد بهدف تنشئتهم على الطريقـة التـى تتفـق مـع مصلحـة النظـم الحاكمـة (٦٧). وقطع الطريق أمام المعارضة قبل أن تستغل او تستقطب هذه المؤسسـات أو تضيع فرصتها فى توظيفها بقدر الإمكان.

والصوفية المصرية لم تقف عند حد شراذم الزهاد والمتنسـكين بـل امتثلت فى (طرق) لها قاعدتها الجماهيرية وإدراتها الماليـة وقادتهـا البـارزين (٦٨) وأصبح لها شكل مؤسسى قائم بذاته وله علاقاته السياسيـة والإجتماعية المختلفة فتحويل العقيدة أو "الروحانيات" إلى منهج تطبيقى فى الواقع المعـاش يتطلب بنـاء المؤسسات المختلفة وكـل حركـة أو ممارسـة فاعلـة وفعالـة علـى المستوى الجماعى تفترض وجود مؤسسة تقـوم علـى تربيـة الأفـراد والدفـاع عن مصالحهم وتجنيد المزيد منهم لضمان البقاء والاستمرار(٦٩).

ولقـد انشـأ النظـام السياسـى الحـاكم فـى مصـر المؤسسـة الصوفيـة وساعدها على الاستمرار والنمو حتى وصلت إلى شكلها الراهـن، وذلـك مـن أجل تثبيت شرعيتة السياسة متخذا "التدين الصوفى" أداة فى مواجهة " التديـن الحركـى" الـذى يعـارض النظـام ومواجهـة جماعـات المعارضـة غيـر الدينيـة أيضـا.

وبالنسبة للبعد الثالث : فنجد أن الطرق الصوفية تشكل جماعات "ثانويـة" مـن حيث دورها فى التنشئة، فالجماعـة الثانويـة تتسـم بالإنتشـار المكـافئ الواسـع والعدد الكبير لأعضائها وهى مستمرةعبر فترطويلة من الزمن (٧٠)، وتقوم على العلاقات التطوعية والمصلحيـة وتكمـل الجماعـات الأوليـة مثـل الأسـرة وجماعات الرفاق بل وتحل محلها فى بعض الأحيـان، وهـى جماعـة مفتوحـة أمام أى شخص يرغب فى الالتحاق بها(٧١).

والطـرق الصوفيـة لهـا نفس الخصـائص، فكل طريقـة تنتشـر عـبر مساحة جغرافية واسعة، تصـل إلـى حـد تسطرها فـوق كـل خريطـة مصـر. ويتجاوز عدد أعضـاء كل منهـا عشـرات، بـل ومئـات الآلاف، وتتمتـع بقـدرة عالية علـى الإستمرار رغم التحديث الذى يطرأ على المجتمع المصرى وهـى جماعـات مفتوحـة الأبـواب أمـام كـل البشـر بغـض النظـر عـن مكـانتهم

الإجتماعية، والطريقة لها دور هام فى حياة بعض المريدين قد يتجاوز دور الأسرة ويجب أحيانا أى انتماء آخر غير الانتماء لها. والطرق الصوفية رغم تصنيفها فى فئة "الجماعات الثانوية" إلا أنها تبدو أحيانا واقفة فى صفوف الجماعات الأولية ، وخاصة على مستوى الإقليم المحلى، فإن كانت العلاقة بين مريد وآخر داخل طريقة معينة تبدو مبهمة ومتباعدة على المستوى القومى إلا أنها على مستوى قرية ما فهى علاقة قريبة وجها لوجه ومتداخلة بحكم التجاور المكانى والارتباط المصلحى أو علاقة القرابة والنسب....ألخ.

وإذا كانت الطريقة الصوفية كجماعة ثانوية ذات هدف دينى فى الأساس ولم تقم لتربية أعضائها سياسيا إلا أن الإنتماء إلى تنظيمات وجماعات معينة حتىولوكانت غير سياسية يشعر الفرد بالتضامن وينمى قدراته الذاتية أكثر من غيره الذى يقع خارج أى تنظيم(٧٢)، ومن هنا يمكن القول أن الطريقة الصوفية كرابطة تطوعية تقوم بأداء وظائف سياسية غير مباشرة، فالمريد يكتسب داخل الطريقة ميولا ونزعات مبدئية ليست فى حد ذاتها سياسية ولكنها تؤثر على تبلور قيم عامة لها أبعاد سياسية مثل "العدالة والحرية والمساواة والتعاون والصراع والمشاركة والإنتماء...ألخ. فا لذات السياسية – كما سبق التوضيح – جزء لا يتجزأ من نظام المعتقدات الكلى للفرد.

ومن هنا يمكن القول أن التنشئة السياسية للمتصوفين هى عملية تلقين المريدين القيم والمفاهيم العامة للتصوف عن طريق الإقتداء بالشيخ أو الوقوع تحت هيمنته أو محاكاته والتعلم من الإخوان داخل الطريقة وقراءة الأوراد والأذكار والكتب المتعلقة بالتصوف خاصة والدين عامة والتى تفرز وتبلور قيما ومفاهيم سياسية تختلف درجة إيجابيتها أو سلبيتها من مريد لأخر وربما من طريقة صوفية لأخرى وهى التى تحدد إتجاه المتصوف نحو النظام السياسى وذلك مع الاخذ فى الاعتبار ان المتصوف مواطن يتعرض للمعطيات السياسيه العامه مثله مثل الآخرين الى حد كبير.

وهذا التعرف الاجرائى يقود إلى ضرورة تحديد مصادر التنشئة السيسية داخل الطرق الصوفية والتى تنبع من العلاقة بين الظاهرة الدينية عامة (الصوفيةخاصة) والظاهرة السياسية ودور المؤسسات الصوفية فى تبرير شرعية النظام الحاكم والمحافظة على استقرارها وكذلك الدور الذى

تلعبه جماعة (ثانوية) مثل الطريقة الصوفية فى التنشئة السياسية غير المباشرة للمريدين.. وهذا يعنى أننا بصدد ثلاثة مصادر أو مكونات أساسية للتنشئة السياسية للمتصوفين :

١- **المكون الفكرى** : والذى ينتج عن العلاقة بين الدينى والسياسى عبر تحليل الأفكار الرئيسية للمعرفة الصوفية(الزهد المحبة الولاية المعرفة)لإستنباط مدى إنتاجها لقيم واتجهات سياسية معينة.

٢- **المكون التاريخى** : فالعلاقة بين المؤسسة الصوفية والنظم الحاكمة فى مصر علاقة قديمة احتلت نمطا من المعاملة بين الطرفين يقوم عل المصلحة المتبادلة، وهو نمط قائم وفاعل من حيث تأثيره على تنشئة المتصوف سياسيا فى كل الأحوال.

٣- **المكون التنظيمى** : فالطريقة جماعة اجتماعية لها تنظيمها وهيكلها الواضح والمستمر والذى يبدأ بالمريد وينتهى بالشيخ، وكل الطرق لها تنظيمها العام الذى يبدأ بالشيخ وينتهى بشيخ مشايخ الطرق الصوفية ، ونوع التعامل وشكل العلاقة بين المستويات المتدرجة داخل هذا البناء يساهم فى تشكيل القيم المختلفة للمتصوفين ويحدد ما إذا كانت قيما ديمقراطية أم إستبدادية.

وتناول هذه المكونات هام للغاية قبل التقصى الميدانى للتنشئة السياسية فى الطرق الصوفية ولذا سيتم تخصيص الفصل القادم لعرض وتحليل هذه المكونات.

هوامش الفصل الاول

١- د. عبد الباسط محمد حسن " **أصول البحث الإجتماعى** "، (القاهرة : مكتبة وهبة) الطبعة الثامنة ١٩٨٢م،ص:١٧٥.
٢- د. فاروق يوسف يوسف أحمد "**مشكلات وحالات فى مناهج البحث العلمى**"،(القاهرة : مكتبة عين شمس) ١٩٧٨ م،ص:٩.
٣- محمود محمد شاكر "**رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا** ". (القاهرة:دار الهلال) سلسلة كتاب الهلال الشهرية، العدد رقم(٤٤٢)،اكتوبر ١٩٨٧م،ص ٣٤.
٤- د. فاروق يوسف يوسف أحمد، مرجع سابق ص : ١٠.
٥- د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق ص ١٧٦.
٦- المرجع السابق ص ١٧٧.
وانظر كذلك : د. على عبد الرازق حلبى " **تصميم البحث الإجتماعى : الاسس والاستراتيجيات** " (الاسكندرية دار المعرفة الجامعية) ١٩٨٦م، ص٣٣/٣٥.
٧- دنيكن ميشيل(محررا) "**معجم العلوم الإجتماعية** " ترجمة د.إحسان محمد الحسن (بيروت :دار الطليعة) الطبعة الثانية ١٩٨٦،ص ٢٢٥.
٨- د. عبد الهادى الجوهرى "**أسس علم الإجتماع**"،(القاهرة:مكتبة نهضة الشرق) ١٩٩١م س : ٦١/٦٢.
٩- دنيكن ميشيل، مرجع سابق ص ٢٢٥.
١٠- د. فؤاد البهى السيد " **علم النفس الإجتماعى**"(القاهرة دار الفكر العربى)الطبعة الثانية،١٩٨١،١٩٨٢،ص: ١٥٤
١١- أنظر على سبيل المثال :
أ- د. سيد أحمد عثمان "**علم النفس الإجتماعى التربوى والتطبيع الإجتماعى**" (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية) ١٩٧٠، ص ١٧.
ب د. مصطفى سويف " **مقدمة فى علم النفس الإجتماعى** " (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية)،١٩٧٠ ،ص ٥٩.
حـ د. نبيل عبد الزهار "**علم النفس الاجتماعى**"(القاهرة : مكتبة عين شمس) الطبعة الثالثة ١٩٩١،ص ١٠٧.
أ- د. عبد الهادى عفيفى "**التربية والتغير الثقافى**"(القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية)،١٩٦٤،ص١٠٧.
١٢- د. فؤاد البهى السيد، مرجع سابق، ص١٥٤.
13 - Peter J. Rose " **Socializion and the cycle** "(New York : Martin press)1979 , p10

١٤- د. علياء شكرى " **التنشئة الإجتماعية**" فى د. محمد الجوهرى محررا "**دراسات فى الأنثروبولوجيا الإجتماعية: الطفل والتنشئة الإجتماعية**"،(الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية)،١٩٩٢ م، ص: ٨٣/٨٢.
١٥- ريتشارد داوسن وآخرون " **التنشئة السياسية : دراسة تحليلية** " ترجمة الدكتور مصطفى عبدالله خشيم والدكتور زاهى بشير (بنغازى : منشورات جامعة قاريونس) الطبعة الاولى ١٩٩٠، ص ٥٦/٥٥.
١٦- ريتشارد. س. لازاروس " **الشخصية** "ترجمة الدكتور سيد محمد غنيم، مراجعة الدكتور محمد عثمان نجاتى، (القاهرة : دار الشروق) الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ٢٠٧/١٩٩.
١٧- دينكن ميتشيل، مرجع سابق، ص ٢٢٥.
18- Harbert Hyman , " **Political Socialization : A Study in the Psychology of Political Behavior** " Glencoe London 1959 , P.25.
19- Fred.I. Greenstein " **Political Socialization** " In David L. Sills Editor " **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Volume 14 , The Macmillan Company and the free press P. 551/552.
٢٠- المزيد من المعلومات انظر :
د. عادل احمد عزالدين الاشول " **علم النفس الاجتماعى، مع الاشارة الى مساهمات علماء الاسلام** " (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية) ١٩٨٧، ص ٣٤٥ / ٤٠٣
٢١- د. كمال المنوفى " **اصول النظم السياسية المقارنة** "، (الكويت : شركة الربيعان للنشر والتوزيع) الطبعة الاولى ١٩٨٧، ص ٣٢٤
22-Roberta S.Sigel. (Ed)"**Learning about Politics** "New Year,Random House,1970 , P. 31
23- Gabril Almond and B.Powell , " **Comparative Politics : Adevelopmental Approach** " Boston , Mars , 1966 , P. 24.
٢٤- ريتشارد داوسن، مرجع سابق، ص ٦١.
25- Kenneth P.Langton " **Political Socialization** " London , Oxford press 1969 P.4/8.
26- Talcot Parsons, "**The Social System**" London ,Routldege Kegan Paul , second edition , 1981 , P. 203.
٢٧- ريتشارد داوسن، مرجع سابق ص : ٤٩/٤٣.
٢٨- ريتشارد داوسن، مرجع سابق، ص : ١٥٢/١٤٣.
٢٩- المرجع السابق، ص : ١٤٣/١٣٦.

30- Herbert M. Levine " **Political Issues Debated : An introduction to Political Prentice Hall , Englewood clifts** , N.J. 1990 , P.132.

٣١ـ د. كمال المنوفى، مرجع سابق، ص : ٣٢٦/٣٢٩.

٣٢ـ د. عرفات زيدان خليل " **دور التنشئة فى تنمية الوعى السياسى لدى طلاب المرحلة الثانوية : دراسة مقارنة بين التعليم الثانوى العام والتعليم الثانوى الصناعى** " بحث مقدم الى المؤتمر السنوى السابع للعلوم السياسية ديسمبر ١٩٩٣، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ص : ٤.

٣٣ـ ايمان نور الدين الشامى " **دور المدرسة فى التنشئة السياسية، مرحلة التعليم الاساسى : دراسة حالة مقارنة بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة** " رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠، ص : ١٢.

وانظر كذلك : د. عبدالهادى الجوهرى وآخرون " **دراسات فى علم الاجتماع السياسى** "، (اسيوط : مكتبة الطليعة : ١٩٧٩ م، ص : ٧٦/٧٨.

34- Sidney Verba , " **Comparative Political Culture and Political Development In , Lucian W. Pye and Sidney Verba (Eds)"** Political Culture and Political Development " Princeton Princeton University Press , 1965 , P.513.

٣٥ـ د. احمد على بيلى، "**الجامعة ودورها فى الثقافة والتنشئة السياسية : دراسة فى علم الاجتماع السياسى**" بحث مقدم الى المؤتمر السنوى السابع للعلوم السياسية، ديسمبر ١٩٩٣م، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص : ١٣.

٣٦ـ د. محمد على محمد، " **اصول الاجتماع السياسى** "، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣م، ص : ١٧٥/١٧٦.

٣٧ـ د. جميل محمد ابوالعلا " **التصوف الاسلامى : نشأته وتطوره** " (القاهرة : مطبعة قاصد خير)، ص : ٥.

٣٨ـ محمد الصادق عرجون " **التصوف فى الاسلام : منابعه واطواره** " (القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية) الطبعة الاولى ١٩٦٧م، ص : ٦.

٣٩ـ عبدالرحمن بن خلدون " **مقدمة بن خلدون** " تحقيق د. على عبدالواحد وافى، (القاهرة : لجنة البيان العربى) الطبعة الاولى ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م الجزء الثالث، ص : ١٠٦٣

٤٠ـ ابو نعيم احمد بن عبدالله الاصبهانى " **حلية الاولياء وطبقات الاصفياء** "، (بيروت : دار الكتاب العربى) الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م، المجلد الاول، ص : ١٧/٢٠.

٤١ـ **دائرة المعارف الاسلامية**، اعداد : ابراهيم زكى خورشيد واحمد السنتاوى و د. عبدالحميد يونس، (القاهرة : دار الشعب) المجلد التاسع، ص : ٣٢٨.

٤٢ـ عبدالكريم الخطيب، (**التصوف والمتصوفة فى مواجهة الاسلام**)، (القاهرة : دار الفكر العربى) الطبعة الاولى، ١٩٨٠م، ص : ٧٣.
وانظر كذلك :
عبدالحكيم عبدالغنى قاسم " **المذاهب الصوفية ومدارسها** "، (القاهرة : مكتبة مدبولى) ١٩٨٩م، ص : ١٦.
٤٣ـ **دائرة المعارف الاسلامية**، مرجع سابق، ص : ٣٢٩/٣٢٨.
٤٤ـ السيد محمود ابوالفيض المنوفى " **المدخل الى التصوف الاسلامى** " (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر) سلسلة مذاهب وشخصيات، ١٩٧٠م، ص :٩.
انظر كذلك : حسن كامل الملطاوى " **منهج الصوفية** " (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية) سلسلة دراسات فى الاسلام، ١٣٨٦هـ /١٩٦٦م، ص : ١٠.
٤٥ـ السيد محمود ابوالفيض المنوفى، مرجع سابق، ص : ١٣/١٢.
٤٦ـ ابو نصر السراج الطوسى " **اللمع** "، (القاهرة : دار الكتب الحديثة) لجنة نشر التراث الصوفى تحقيق وتقديم :
د. عبدالحليم محمود وطه عبدالباقى سرور، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م، ص : ٢٩.
٤٧ـ ابوبكر محمد الكلاباذى " **التعرف لمذاهب اهل التصوف** "تحقيق وتقديم محمود امين النواوى (القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية) الطبعة الاولى، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، ص : ٣٠.
٤٨ـ المرجع السابق، ص : ٢٩/٢٨.
٤٩ـ للمزيد من تعريف التصوف انظر :
ـ **الموسوعة الثقافية**، إشراف د. حسين سعيد، (القاهرة نيويورك : مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر) ١٩٧٢، ص : ٢٢٨.
ـ **موسوعة الموارد العربية**، تأليف منير البعلبكى، (بيروت : دار العلم للملايين) المجلد الاول الطبعة الاولى ، ١٩٩٠م، ص : ٣٢٢.
ـ ابو العباس احمد بن حمد زروق " **قواعد التصوف** " صححه ونقحه : محمد زهرى النجار، (القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية)، ص : ٦.
ـ محمد ابراهيم الجيوشى " **بين التصوف والادب** " (القاهرة : مكتبة الانجلو المصريه)، ص : ١٠.
ـ د. مصطفى غلوش " **التصوف الاسلامى بين الاشراق والفلسفة** " جامعة الازهر، كلية اصول الدين، ص : ٢٤/٢٣.
٥٠ـ محمد الصادق عرجون، مرجع سابق، ص : ٧/٦.
٥١ـ إريك فروم " **الانسان بين الجوهر والمظهر** " ترجمة سعد زهران، (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآدب) سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٤٠)، اغسطس ١٩٨٩م، ص : ١٤١.

٥٢- د. كمال المنوفى " **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين** " رسالة دكتوراة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، عام ١٩٧٨م، ص : ٢٧.
٥٣- محمد سبيلا " **هل الاصولية ضد الحداثة حقا ؟** " صحيفة الحياة، ١٠/٥/١٩٩٤م.
٥٤- لويس مير " **مقدمة فى الانثروبولوجيا الاجتماعية** " ترجمة د. شاكر مصطفى سليم، (العراق : منشورات وزارة الثقافة والاعلام / سلسلة الكتب المترجمة) رقم (١٢٦) ١٩٨٣م، ص: ٤٦١.
٥٥- د. محمد أركون " **الفكر الاسلامى / نقد واجتهاد**" ترجمة وتعليق د. هاشم صالح، (بيروت : دار الساقى) الطبعة الثالثة ١٩٩٢م ص : ١٥٧/١٦٠.
٥٦- عبد العزيز عبد الغنى صقر "**دور الدين فى الحياة السياسية فى الدولة القومية / تحليل تجريبى**". رسالة دكتوراة كلية التجارة، جامعة الأسكندرية،١٤١٠هـ/١٩٨٩م ص : ٣٧.
٥٧- د. أحمد الخشاب "**الضبط الإجتماعى**" (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة) ١٩٦٨، ص: ١٨٠ وانظر فى هذا
الشأن أيضا : د.سلوى على سليم "**الإسلام والضبط الإجتماعى** " رسالة دكتوراة منشورة (القاهرة : مكتبة وهبة) الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٥) ص١٦١/١٨٨.
٥٨- عبدالسلام على نوير " **الحراك الاجتماعى والتغير السياسى فى مصر : ١٩٧٤/١٩٨٧م** " رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٣م، ص : ٣٧.
٥٩- د. محمد المهدى "**الصحوة الاسلامية، الدوافع والعوائق/ دراسة نفسية** " (المنصورة : دار الوفاء للطبع والنشر والتوزيع) الطبعة الاولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص : ١١.
٦٠- د. حامد ربيع، تحقيق وتعليق وترجمة لكتاب " **سلوك الممالك** " لشهاب الدين احمد بن محمد بن ربيع (القاهرة : دار الشعب) ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م، ص : ٣٩.
٦١- المرجع السابق، ص : ٤٠.
٦٢- بوتومور " **تمهيد فى علم الاجتماع** " ترجمة وتعليق د. محمد الجوهرى وآخرون، (القاهرة : دار المعارف) الطبعة السادسة، ١٩٨٣م، ص : ٣١٢.
٦٣- د. حامد ربيع، مرجع سابق، ص : ٤٠.
٦٤- د. عاطف العقلة غضيبات " **الدين والتغير الاجتماعى فى المجتمع العربى الاسلامى: دراسة سوسيولوجية** " فى" الدين فى المجتمع العربى "(بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الاولى ١٩٩٠م، ص: ١٣٩/١٦٢ .
٦٥- د. عبدالمنعم المشاط " **التربية السياسية** "، (الكويت : دار سعاد الصباح) الطبعة الاولى ، عام ١٩٩٢م، ص : ١١٤.
٦٦- عن دور المسجد فى التنشئة السياسية انظر : بشير سعيد محمد ابوالقرايا " **الدور السياسى للمسجد** " رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص : ٢٠/٤٥.

٦٧- عائشة محمد خالد الفلاحى" **التنشئة السياسية فى دولـة الامـارات العربيـة المتحـدة** " رسـالة ماجستير غـير منشـورة، كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسـية، جامعـة القـاهرة، ص : ٤٥.

٦٨- حول هياكل وانواع الطرق الصوفية فى مصر انظر :

د. ابوالوفـا التفتـازانى " **الطـرق الصوفيـة فـى مصـر** " رسـائل المجلس الاعلـى للطرق الصوفية (٢)، (القاهرة : مطبعة الامامة) ١٤١٢هـ /١٩٩١م.

٦٩- هشام احمد عوض جعفر " **الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : دراسة نقدية مقارنـة** " رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م، ص : ١١٧.

وحول علاقة القيم الدينية بالمؤسسة انظر : ناهد محمود عرنوس، " **المؤسسية فى النظام السياسى الاسلامى** " رسالة ماجستير غير منشورة، كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسيـة ، جامعـة القاهرة ، ١٤١٣هـ /١٩٩٢م ، ص : ٥٧٢/٦٠٣.

70- Kingsley Davis " **Human society** " New York , Macmillan , 1957 , P: 3.6.

71- Francis E.Merrill , " **Society and Culture : An Introduction to sociology** " Prentice, Hall , Inc , Englewood , Clifts , New Jersey , Second Edition , 1962 , p.81/82

وانظر كذلك : ريتشارد داوسن، مرجع سابق، ص : ٢٣٢/٢٣٨.

72- Gabriel Almond and Sidney Verba, " **The Civic Culture** " Princeton University , press 1963 , P: 309.

الفصل الثانى

مكونات التنشئة السياسية للمتصوفين المصريين

مقدمة :

بداية وقبل الدخول فى طرح مصادر أو مكونات التنشئة السياسية داخل الطرق الصوفية المصرية هناك أمر يجب تناوله وهو يتعلق بطبيعة المجتمع الذى أنتج هذه المكونات أو ساعدها على القيام والإستمرار. فإذا كانت الصوفية ظاهرة عالمية قديمة وجدت فى أغلب الأديان والمذاهب(١)، فإن وجودها فى بعض الأماكن بكثافة دون الأخرى هو أمر يسترعى الإنتباه. والصوفية التى انتجها المجتمع الإسلامى ذاتيا أو تأثرا بالأديان والفلسفات الأخرى لم تنتشر وتتوزع على خريطة العالم الإسلامى توزعا متساويا فحيث وجدت مجتمعا مهيئا سلفا لتقبلها ترعرعت ونمت والعكس صحيح، ومما لاشك فيه أن المجتمع المصرى يعد أكثر المجتمعات التى فتحت الأبواب لمشايخ الطرق الصوفية الوافدين من المغرب والعراق والذين ازدهرت بهم حركة التصوف فى مصر خلال القرن السابع الهجرى مثل الشيخ أبو الفتح الواسطى الذى جاء من العراق وأسس الطريقة الرفاعية وأحمد البدوى الذى جاء من المغرب عام ٦٣٤ هـ وأقام بطنطا وأسس الطريقة الأحمدية وكذلك أبو الحسن الشاذلى الذى وفد من المغرب عام ٦٤٢هـ ومعه جملة من مريديه واستوطن مدينة الأسكندرية وأنشأ الطريقة الشاذلية(٢) وهؤلاء الوافدون الذين نمت بهم الصوفية فى مصر جاءوا ليجدوا أرضا صلبة من منظور صوفى فطبقاتها ورقائقها المتتابعة عبر التاريخ مشبعة بالتهيؤ النفسى والعقلى المساعد للتصوف. فمنذ الفراعنة ومصر معروفة بنزعتها الدينية العميقة وهذا جعلها تقبل الديانات التوحيدية الثلاث وتقبل عليها تباعا دون إنغلاق أو تحجر نظرا لأنها وجدت فيها جميعا إنعكاسا بدرجات متفاوتة لأعماقها الدفينة وتجاوبا مع الطبيعة المصرية الروحية. ولذا فليس صدفة على الأرجح أن تضيف مصر الرهبنة إلى المسيحية والتصوف إلى الإسلام(٣). وهذا التواصل دفع "نيوبرى" إلى القول : "مصر وثيقة من جلد رقيق الانجيل مكتوب فيها فوق هيرودوت، وفوق ذلك القرآن، وتحت الجميع لاتزال الكتابة القديمة مقروءة بوضوح وجلاء"(٤) فعلى سبيل المثال نجد أن الاختلاف بين نظرة المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت والموتى وبين المصريين القدامى إختلاف ضئيل للغاية، فاحياء موالد الموتى من الأئمة والأولياء والقديسين من الأمور الموجودة والمتبعة منذ الفراعنة وحتى الأن، وهى إن

لبست أردية مختلفة في المسيحية والاسلام إلا أن جوهرها ثابت لايتغير(٥). ويضرب كل من علماء التاريخ والآثار والاجتماع مثالا يؤيد هذه المقولات، فالطقوس التي كانت تقام داخل معبد الأقصر للإله آمون أيام الفراعنة هي ذات الطقوس التي تتبع في مولد الشيخ الصوفي "أبو الحجاج" في الوقت الراهن والذي يقع ضريحه في الأقصر أيضا ويعتقد فيه المسلمون والمسيحيون معا مما يشير الي توالي الطقوس واستمرار الفكر وإن تغير صاحبه (٦). وإن هذه النفسية المصرية لفتت انتباه علماء الحملة الفرنسية فأوردوا في "وصف مصر" قولهم : " إن المصريين المحدثين يبدون عناية بمقابرهم تماثل أسلافهم في الماضي، فهم يقيمون منشآت باذخة التكلفة للموتى، وهي إن كانت أقل عظمة مما أسسه الفراعنة، إلا أنها على روعة غير عادية إذا ما وضعنا في الاعتبار حال المصريين في الوقت الراهن – وقت وجود الحملة الفرنسية في مصر ١٧٨٩/١٨٠١م.. لقد حدثت ثورة تامة في التقاليد والديانات والعادات الإجتماعية ومع ذلك ظلت ضفاف النيل كما في الماضي هي المكان الذي تحترم فيه أجداث الموتى وترابهم أكثر من أي مكان آخر"(٧). ومن هنا يمكن القول أن العلاقة بين المجتمع المصري والفكر الصوفي هي علاقة تأثير متبادل أو"تبادل منفعة".

ولقد أرست الشخصية المصرية قواعد التصوف وبلورت نظمه منذ ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ) الذي أثرى الفكر الصوفي بتحليلاته وتعليلاته وتأويلاته وتصنيفاته للأحوال والمقامات ونزعاته الروحية ومعارفه الذوقية، والطرق الصوفية لم تؤسس سوى في مصر سواء ولد أصحابها بها أم جاءوا اليها للاستقرار والعيش المادي والأدبي(٨).

ومن جانبها استطاعت الصوفية أن تصبح الوعاء الذي يحتوي الطبيعة المصرية بهضمها للمعتقدات الشعبية الأسطورية التي كانت سائدة قبل الاسلام ثم أتاحت لها التعبير عن ذاتها بوضوح وصراحة(٩). فالطابع الاحتفالي والسلوك المفعم بالتندر والسخرية والنفس المولعة بالصبر والدأب كسمات تميز المصري وجدت في ممارسات الصوفية سبيلا للجمع بين الدنيا والآخرة في آن واحد دون تضييق أو إرهاق. وقد يدرك المصري أحيانا وهم هذه العلاقة الا أنه يظل سادرا في ممارساته لهذا السلوك ومستسلما له.

ولقد ساهم القهر السلطوى والتمايز الطبقي الصارخ الذى تشهده مصر منذ عهدها الأول فى إزكاء هذه الروح المستسلمة القائمة على القدرية والتواكل والسلبية(١٠)، فهرب المصريون من قهر السلطة فى الدين وفروا من أحكام الدين كنصوص إلى رحابه الممارسة الشعبية له والتى تفلتت بهم إحيانا إلى خارج الدين والتدين السليم.

وهذه النفسية "القابلة " للتصوف أدت إلى ان الصوفية لم تنحصر فى تنظيماتها فقط بل تسربت إلى العقول وتغلغلت فى النفوس على نطاق واسع حتى وصلت إلى أناس ليست لهم أية علاقة مباشرة بأى مذهب فانطلقوا يتصرفون فى حياتهم بوعى أو دون وعى وكأنهم من أتباع الطرق الصوفية المخلصين. ولقد ساعدت طبيعة الصوفية على هذا الانتشار فهى تتمتع بقدرة خيالية على التعايش بطقوسها فى ظل أى مجتمع مهما كانت الأيديولوجية التى تحكمه(١١). فالفكر الصوفى يقدم نفسه فى صورة مغرية بما يدعو إليه من الزهد والورع ومجاهدة النفس وتربيتها وهو يبدو للعامة طريقا مختصرا للوصول السحرى إلى الله بعيدا عن المواجهات والصراعات، وهذا الطريق وإن كان يحتاج إلى بعض المجاهدات والرياضات النفسية إلا أنها رياضات ومواجهات فردية مأمونة العواقب. كما ساهم تصدر بعض الشخصيات ذات الإحترام الدينى أو البريق العلمى أو المكانة الإجتماعية لقيادة الطرق الصوفية فى انتشارها وتجذرها فى نفوس وعقول المصريين(١٢).

وقد رصد الدكتور سيد عويس فى دراستين إمبريقيتين هامتين مدى التجذر الصوفى فى المجتمع المصرى بتحليله لظاهرة إرسال الرسائل للإمام الشافعى والتى تأتى من كل أنحاء مصر تقريبا، ودراسته للخلود فى حياة المصريين فلقد أحصى مئات الخطابات التى تجئ إلى ضريح الشافعى بالقاهرة وحلل مضمونها فوجدها تطلب منه الحكم العادل فى قضاياهم ورفع الظلم عن كاهلهم والإنتقام ممن يكرهون، كما تطلب منه إشفاء الأمراض وتشغيل العاطلين وإصلاح المتخاصمين وتزويج العوانس والعزاب وإعادة الغائب والمسافر بل تتجاوز إلى طلب مساعدته فى فناء إسرائيل(١٣).

أما عن خلود أولياء الله والقديسين فى حياة المصريين فقد أجرى دراسة ميدانية على ٥٢٩ مفردة فى هذا الصدد، ويمكن تلخيص النتائج التى توصل إليها فى الجدول التالى (١٤):

عدد افراد العينة ٥٢٩ فردا منهم ٢١ فرداً يذكروا محل نشأتهم			عليهم واجبات نحو المولى من اولياء ا القديسين		ليس عليهم واجبات		يذكروا شيئاً		زيارة قبور الاولياء واجبة		الصلاة والدعاء لهم		اعطاء النذور		احياء الموالد		الاقتداء بالاولياء والقديسين		واجبات اخرى	
محل النشأة	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
المدينة	٢٦١		١٧١	٦٥,٥	٨٦	٣٣	٤	١,٥	١٠٣	٣٩,٥	٨١	٣١	٤٠	١٥,٣	٣٠	١١,٥	١٣٤	٥١,٣	٧	–
القرية	١٨٨		١٣٦	٣٢,٣	٤٩	٣٦,١	٣	١,٦	٧٨	٤١,٥	٧٣	٣٨,٨	١٨	١٠	١٨	١٠	١٢٠	٦٣,٩	٦	٣,٣
المركز	٥٩		٤٨	٨١,٤	١٠	١٦,٩	١	١,٧	١٣٣	٥٥,٩	٢٤	٤٠,٧	١٥	٢٥,٤	١٠	١٦,٩	٣٨	٦١,٤	–	–

جدول رقم ١ : تمت صياغة هذا الجدول من خلال ما اورده الدكتور سيد عويس في دراسته عن الخلود في حياة المصريين بشكل عام .

والجدول السابق يوضح ارتفاع نسبة من يعتقدون فى الأولياء والقديسين ويقومون بأداء الطقوس الصوفية من إعطاء النذور وإحياء الموالد وزيارة قبور الأولياء لدى أفراد العينة بشكل عام، مما يقود إلى القول أن الطقوس والأفكار الصوفية تمكنت من المجتمع المصرى تمكنا بارزا لدرجة أن الحياة المصرية لاتفهم على وجهها الصحيح الا بدراسة الأثر الإجتماعى للتصوف، فلقد أصبح لأرباب الطرق أثر عميق فى تشكيل الوجدان العام للانسان المصرى وبصمة واضحة على كل قيمة. ونظرة سريعة على القاهرة مثلا كفيلة بان توضح هذا الرأى وضوحا كاملا فعدد كبير من أحيائها مسماه بأسماء الأولياء مثل السيدة زينب والحسين والإمام الشافعى وبولاق أبو العلا وباب الشعرية نسبة للإمام عبد الوهاب الشعرانى...إلخ بل إن تسمية القاهرة بمصر المحروسة يبدو أنه راجع إلى معتقد شعبى لايزال سائدا وهو أن العاصمة المصرية مشمولة برعاية وبركة بعض رموز آل بيت النبى صلى الله عليه وسلم وأولياء الله الصالحين(١٥).

ولكن هذا لايعنى على الأطلاق أن أغلب الشعب المصرى منخرط فى سلك التصوف، بل العكس هو الصحيح فالجيل الجديد على الأقل يجهل الكثير عن الطرق الصوفية وإن كان ولعه بالموالد وزيارة الأولياء مازال موجودا، وهذا يؤكد ما تم الإشارة إليه سلفا من أن التصوف خرج فى طقوسه عن تنظيم الطرق الصوفية وتما هى فى الفلكلور الشعبى المتعارف عليه فى مصر منذ زمن بعيد وأكبر دليل على ذلك هو تنصل بعض شيوخ التصوف الحاليين من هذه الطقوس واعتبارها خارج التصوف السليم بل والسعى لإصلاح هذا الفساد "بشتى الأساليب الشرعية ".

وتعتبر الدراسة الميدانية التى قامت بها الدكتورة سامية مصطفى الخشاب على "الشباب والطرق الصوفية " أحد المؤشرات الهامة على عدم الإلمام الكافى لدى الشباب المصرى بأسماء وأهداف وتنظيمات الطرق الصوفية في مصر فعلى عينة مكونة من ٤٢٠ مفردة من الشباب تبين أن ٩٣,٣٪ من اجمالى العينة لا ينتمون إلى الطرق الصوفية و ٧٢,٩٪ منهم ليس لديهم أى معرفة عن الطرق الصوفية أو عن اسمائها المتعددة، كما أن نسبة ٨٤,٢٪ من العينة ليس لديهم أى معلومات عن أهداف الطرق الصوفية و٦٧,٥٪ يرون أن وجودها داخل المجتمع غير ضرورى و٧٥,١٪ يعتقدون

فى أنها لاتقوم بدور ايجابى فى مواجهة مشكلات المجتمع، وذكر ٨٣,٨٪ من أفراد العينة أن الطرق الصوفية ليس لها دور فى المجال السياسى بينما رأى ٤٠,٤٪ فقط أن لها دورا فى نشر الدعوة الدينية داخل المجتمع المصرى(١٦).

ولكن هذا القصور المعرفى لم يمنع بعض هؤلاء الشباب من الانخراط فى ممارسة الطقوس الصوفية. فليس البسطاء والأميون فقط هم زبائن الصوفية بل إن قطاعا عريضا من فئات المتعلمين هم من جمهورها. وقد لاحظ الباحث هذا خلال زياراته الميدانية العديدة لبعض الاضرحة وخاصة ضريح الحسين والسيدة زينب فكثير من الواردين للزيارة هم من حملة الشهادات فمنهم الريفيون بقدر مامنهم أهل الحضر(١٧). والخلاصة أن الصوفية عملية مستمرة فى مصر رغم تغير الأزمنة والأمكنة والثقافات والطبائع، وهذا الرصيد الهائل يجعل من الثقافة السياسية للمتصوفين مكونا لايستهان به فى الثقافة السياسية الكلية للشعب المصرى.

المبحث الأول : المكون الفكرى

مقدمة :

فى كتابة الموجة الثالثة للديمقراطية "The Third Wave " قدم الكاتب الأمريكى صمويل هانتنجتون Sanuel.p.Huntington تحليلا للبعد الثقافى والنفسى للديمقراطية من خلال المقارنة بين المذهبين "الكاثوليكى" و"البروتستانتى" لإختبار مدى إنتاجهما للقيم السياسية المطلوبة لوجود النظام الديمقراطى، ورأى ان البروتستانتية من خلال تركيزها على طوية الإنسان وقبوله الإختيارى للكتب المقدسة واقرارها للعلاقة المباشرة بين الإنسان وربه ساعدت على إيجاد الديمقراطية، بينما أدت تعاليم الكاثوليكية إلى تكريس الإستبداد. وتناول هانتنجتون كذلك العلاقة بين الثقافتين الإسلامية والكنفوشيوسية والديمقراطية وقال أن أفكارهما وتعاليمهما لا تساعدان على وجود الديمقراطية(١٨). وهذا الرأى الأخير محل رفض وانتقاد من قبل العديد من المفكرين بمن فيهم من ينتمون إلى الغرب ذاته إلا أننا لسنا بصدد ذلك الأن وما يعنينا من طرح هانتنجتون هو وجود إمكانية لإختيار العلاقة بين الفكر الدينى و "الثقافة السياسية".

والفكر الصوفى فى لغته وقضاياه كفكر دينى يقوم على أربعة أركان هى" الزهد والمعرفة والمحبة والولاية" ينتج ثقافة سياسية معينة ينشأ عليها المريدون المنخرطون داخل الطرق الصوفية المتعددة. والعلاقة بين السياسة وبين الفكرّ الصوفى علاقة سببية فى حالة الزهد، فالزهد مخلوق من رحم السياسة كما أنه ينتج سلوكا سياسيا معينا إيجابيا فى بعض الأحيان وسلبيا فى أحيان أخرى. وهى علاقة "تأثير" فى حالة الولاية حيث أنها تفرض –أى الولاية– نوعا محددا من الممارسة السياسية داخل التنظيمات الصوفية (الطرق). أما المحبة والمعرفة فإن كانتا تأخذان شكلا ميتافيزيقيا إلا أنهما تخلفان صدى سياسيا من منطلق إنتاجهما لقيم عامة لها بعد سياسى.

١ – اللغة الصوفية : تدعيم قيم التعاون والتماسك والإنتماء والاستبداد.

إن اللغة فضلا عن كونها " وعاء الفكر " فهى تعبير عن الهوية والاستقلال(١٩) من منطلق ارتباطها الوثيق بالجماعة البشرية التى ترددها(٢٠). ولغة الصوفية ذات طبيعة خاصة تعتمد على الرمزية فى

التعبير، فعباراتها تحمل معانى لا يدرك الكثير منها إلا بالتحليل والتعمق فى التأويل وتبدو فى أغلب الأوقات بعيدة على العامة فى فهمها وهضمها(٢١). والقاموس الصوفى استطاع أن ينحت لغة شديدة الخصوصية تشير إلى الأفكار والأحوال والسلوكيات الصوفية فى تميز واضح عن اللغة الدينية الأخرى مثل لغة الفقه مثلا. ولقد جمع الكاشانى (ت: ٧٣٠هـ) هذه المفردات فى كتاب أطلق عليه معجم إصطلاحات الصوفية(٢٢). وقبله أورد القشيرى فى رسالته الشهيرة العديد من هذه الكلمات مثل(الوقت والمقام والحال /القبض والبسط /الهيبة والأنس/التواجد والوجد والوجود/ الجمع والفرق وجمع الجمع/الفناء والبقاء/الغيبة والحضور/ الصحو والسكر / الذوق والشرب/ المحو والاثبات /الستر والتجلى /المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة/ اللوائح والطوالع واللوامع/ البواده والهجوم/ التلوين والتمكين/ القريب والبعيد / الشريعة الحقيقة / النفيس والخاطر/ علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين/ الوارد والشاهد / الروح والسر... إلخ(٢٣).

وما تقدم يؤكد أن اللغة الصوفية تنطبق عليها خصائص لغة الشعر التى تتجه إلى مخاطبة الوجدان والعواطف لا الإدراك والتفكير وغرضها الأساسى هو الإيحاء بالحقائق والأحاسيس لا شرح القضايا وتقريبها الى الأذهان فهى لغة غامضة تتعمد الإبهام ويسيطر عليها الخيال وتكثر فى عبارتها التشبيهات واستخدام الكلمات فى غير موضعها عن طريق الكتابة والمجازوهى لغة تنفر من التحليل والبرهنة وتكره التعمق فى الشرح والاستدلال(٢٤).

وهذه الخصوصية وذلك الغموض له مردود من الناحية السياسية من حيث تدعميه لقيم معينة بعضها سلبى وبعضها إيجابى فالكلمة فى النهاية تساهم إلى حد بعيد فى خلق الظاهرة الإجتماعية والسياسية(٢٥). ويمكن تناول ذلك على النحو التالى:

١ـ تعلى هذه اللغة من قيمة التعاون والتماسك داخل الجماعة (الطريقة الصوفية) فضلا عن كونها أداة للإتصال بالخالق(٢٦)،فتفرد جماعة معينة بلغة خاصة تميزها عن الجماعات الأخرى يشعر أفرادها بالمصير المشترك وحدة الهدف.ويزكى قيمة الإنتماء للجماعة مما ينعكس على ترابطها وتماسكها وتوزيع الأدوار بين شخوصها فلا يهم المعنى الحرفى للكلام بقدر

ما يهم مجرد استعمال صيغ معينة موحدة متعارف عليها، وهذه الصيغ قد تكون كلاما وألفاظا وقد تكون أفعالا سيمائية غير لفطية مثل ظاهرة "التقبيل" عند الطريقة الحامدية الشاذلية والتى تسمى "المصافحة" (٢٧) فهى لغة غير منطوقة ولكنها طقوس Rituals تستعمل لتأييد العلاقات الإجتماعية القائمة فى الطريقة الصوفية، وهذا ما أطلق عليه هابرماس Habermas الأفعال الكلامية المؤسسة:Institutional Speechact (٢٨) ولقد عبر أحد رموز الطريقة الخليلية عن دور وحدة اللغة فى تدعيم التعاون والتماسك داخل الطريقة قائلا:" إن المتصوفين فى أذكارهم وحضراتهم ينطقون لغة واحدة تصب فى قناة إلهية واحدة وهذا سر الحب

القائم بينهم والتعاون المشترك بين مريديهم، فالنقاش فى أمو الدنيا يورث الخلاف، ومادامت الدنيا

ليست هي هم المريد حين يذكر فلن يكون هناك خلاف"(٢٩).

وهناك خاصية أخرى للغة الصوفية تدعم التماسك والتوحد داخل الطرق وهى أن المتصوفة يعتمدون على " الكلمة المنطوقة " اكثر من اعتمادهم على الكلمه المقروءة، فالكلمه المنطوقه تشكل الكائنات البشريه فى مجموعات ذات وشائج موحدة، فعندما يخاطب متكلم ما جمهورا فإن أفراد هذا الجمهور يصبحون فى العادة وحدة سواء فيما بينهم أو مع المخاطب وإذا طلب المتكلم من الجمهور أن يقرأ ورقة فى موضوع واحد يوزعها عليهم فإن وحدتهم تتلاشى إذ يدخل كل قارئ فى عالم قراءته الخاص ولا تستعاد وحدة الجمهور إلا عندما يبدأ الكلام الشفاهى مرة ثانية(٣٠). ونظرا لأن اللغة الصوفية لا يفهمها إلا الخاصة داخل الطرق الصوفية المفتوحة أمام العامة بمن فيهم الأميون فإن الأذكار والأوراد تحفظ وتنطق شفاهة ويرددها البعض دون إدراك لأسرارها أو كنهها ومعانيها، وهذه الشفاهية تعد أحد ركائز التماسك داخل الطرق الصوفية(٣١).

٢- فى نفس الوقت فإن هذه اللغة الموحدة الغامضة تدعم قيم الاستبداد داخل الطرق الصوفية، فقلة هى التى تحتكر أسرارها وتمتلك القدرة على تفسيرها وتأويلها وباقى المريدين يرددون هذه اللغة دون وعى بمعناها (٣٢)معجبين بمن يفهمها ومنقادين طائعين له ومحدودية المعرفة لديهم تقلل من حريتهم فى المناقشة والتساؤل(٣٣).

من جهة ثانية فإن خصوصية وغموض اللغة الصوفية زادت من بعد المسافة بين المتصوفة والفقهاء من ناحية وبينهم وبين المؤمنين بالمنهج العلمي في التفكير من ناحية أخرى وزكت قيمة الصراع بين هاتين الجبهتين وبين المتصوفة. فالفقهاء يرون أنها لغة تحمل بعض الشطط عن الشريعة الإسلامية تحت دعوى تقديم الحقيقة عليها والعلماء يرون أنها لغة تعبر عن حدس لايمكن قياسه أو إخضاعه للبرهان العلمي.

٢- المعرفة الصوفية : تكريس قيم الخضوع والتسلط

شكل التيار الصوفي نموذجا خاصا في المعرفة الإسلامية لا يؤمن بالتجريب ولكن يؤمن بالحدس(٣٤). فإذا كان الفلاسفة يستخدمون مناهج العقل في التوصل إلى حقائق الأشياء والمتكلمون يستخدمون العقل في إثبات العقيدة الدينية أو تفنيد حملات خصومها وحجج أعدائها، والعلماء يستخدمون مناهج الملاحظة والتجربة في معرفة كنه الأشياء فإن الصوفية يستخدمون الكشف أو الذوق الصوفي طريقا إلى إدراك الحقائق المستترة وراء المحسوسات. وهذا الكشف أشبه بومضة سريعة الزوال ويجئ بعد رياضة بدنية ومعاناة نفسية(٣٥).

والمعرفة الصوفية هي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين وهي فوق العقل لا يملكها إلا من سلك سبيل التصوف(٣٦) وقد أطلق أبو حامد الغزالي على هذه المعرفة "علم الوراثة" وتمثل لديه الفقه في الدين وقال :" لقد تميز الصوفية عن سائر العلماء بعلوم زائدة هي علوم الوراثة .. فمن زهد في الدنيا اتسع وادى قلبه فسالت فيه مياه العلوم وأجتمعت وصارت أوعية للعلوم"(٣٧) وهذه المعرفة لايمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالذوق والحال " وهو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه فيفرقون بواسطته بين الحق والباطل دون أن يعتمدوا في ذلك التفريق على كتاب أو غيره (٣٨) وقارن الغزالي بين المعرفة القائمة على "الحس"أو "العقل " والمعرفة الحدسية وانتهى إلى القول بأن المعرفة الحدسية أو الكشف الصوفي تنتج ما لا يمكن أن تعرفه الحواس ويعجز عنه العقل خاصة في الأمور الغيبية(٣٩). وبصفة عامة نجد أن المعرفة الصوفية تختزل المعرفة عامة من كونها مجموعة من الخبرات

والتجارب وأساليب تنظيمها والتى تتكون من خليط متراكم من المعلومات والتقنيات والنظريات والأيديولوجيات والأخلاق إلى علم باطنى كشفى لا يخضع لبرهان العقل(٤٠) ويرى أن مالايعتمد على الحدس فهو غارق فى النقصان أو على حد قول القشيرى " لو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب كل طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال الا بالرياضة من شيخ أو أمام أو مؤدب ناصح ومن لم يأخذ أدبه من استاذه يريه عيوب أعماله ورعونات نفسه لا يجوز الإقتداء به فى تصحيح المعاملات"(٤١) ويتضح هذا جليا فى رد أبى اليزيد البسطامى الصوفى الكبير الذى أطلق عليه لقب سلطان العارفين ت:٢٦١هـ على بعض العلماء الذين طعنوا فى كلامه حين قال لمن اتهمه بأن كلامه خارج العلم : أكل العلم قد بلغت ؟ فقال: لا.. فرد البسطامى قائلا : هذا من العلم فى النصف الذى لم يبلغك(٤٢). وترجمة هذه المعرفة الصوفية فى التنشئة السياسية تعنى مايلى :

١- تدعيم قيم التسلط نظرا لوجود نموذج معرفى يخلق عقلا مغلقا Closed mind يدعى امتلاك الحقيقة لأنه على إتصال مباشر بالذات العليا ومعارفه لامجال فيها للبرهان العقلى فهى هبة إلهية. لذا يفشل كل من يحاول إقناع هذا "العقل المستقيل"(٤٣) أو يطلب منه مواجهة الواقع العملى باستخدام أدوات ملموسة وواقعية. وهذا التعالى يؤدى من جهة ثابتة إلى تكريس التقوقع والإنعزال والسخرية من أفكار البشر العاديين الذين تشغل السياسية جزءا هاما من اهتمامهم وتفكيرهم بما لديهم من مطالب فى مواجهة السلطة وعليها يتحدد تأييدهم أو معارضتهم لها.

٢- تكريس قيم الخضوع والاستسلام للسلطة نظرا لصعوبة إمكانية القيام بعمل جماعى ضدها، فحين تسود العرفانية ويصبح كل شئ حدسى يكون الجمع مجردين من السلطة التى ينتجها العقل ويحميها، فى نفس الوقت يتوازى خضوعهم للسلطة السياسية مع خضوعهم للذات الالهية وتصير السلطة هى عين الله الساهرة(٤٤).

٣- تقود المعرفة الصوفية إلى تقديس الأشخاص(٤٥)، فالشخص الذى تدرج فى مراتب التصوف حتى بلغ درجة مرموقة تحيط به هالة من الإغترار بالإصطفاء خاصة ان هذه المعرفة الحدسية لايمكن التحقق من صدقها أو

زيفها ولذا يصعب إبطال مزاعمه أو ادعاءاته بالكرامة والولاية وما ينتج عن ذلك من أعمال خارقة للعادة تبهر العامة.

ولذا يرى بعض المتصوفة أن الصوفى شخص متفوق على ما عداه من البشر، وفى هذا الشأن يقول الدكتور عبد الحليم محمود " إن التصوف ارستقراطية، فطبيعة الأمور تأبى الا ان يكون كذلك، إنه نظام الصفوة المختارة نظام هؤلاء الذين وهبهم الله حسا مرهفا وذكاء حادا وفطرة روحانية وصفاء يكاد يقرب من صفاء الملائكة وطبيعة تكاد تكون مخلوقة من نور"(٤٦).

من هنا يعتقد بعض المتصوفة أنهم نخبة متميزة على ماعاداهم من البشر، فهم فى مقام غير مقامهم ومنزلة رفيعة لا يطاولها العامة، وهذا التعالى يؤدى إلى تقديس أشخاص معينين زاع صيتهم بين الناس بأنهم أولياء لله أو مشايخ لهم مكانتهم العليا.

٣- الزهد : قيمة الإنسحاب في مواجهة قيمة الإنخراط السياسي

يعد الزهد بمثابة الأب الشرعى للتصوف إذ من غير الممكن أن يوجد التصوف إلا إذا سبقته حركة الزهد فهو المعرفة الضرورية التى لابد منها لقيام التصوف واستمراره(٤٧). والزهد يعنى فى مجمله عدم إرادة الشئ وعدم قصده والانشغال به أو طلبه(٤٨). ولقد إنتشر الزهد بسبب السياسية، فالخلافات التى نشبت بين الفرق الإسلامية والولاة الإسلامين من جهة والتفاوت الإجتماعى الذى حدث بعد انقضاء الخلافة الراشدة وإزدادت حدته فى العصر العباسى من جهة أخرى دفعا بعض المسلمين إلى الميل للتصوف والعزلة والزهد فى الدنيا(٤٩).

والزهد يخلق قيما سياسية متعارضة بعضها سلبى إذ أن الزهد فى الدنيا يتضمن الزهد فى السياسية باعتبارها ممارسة دنيوية وذلك مثل الموقف الذى إتخذه الشيخ عبد الوهاب الشعرانى وهو من كبار المتصوفة من العمل السياسى إذ قال " مما أنعم الله به على حمايتى من أن أكون قاضيا أو حاكما أو شاهدا لخفاء أغلب القضايا على الناس من الحكام...وباب القضاء والحكم بين الناس بالشريعة فضلا عن السياسة من أخطر الأمور(٥٠). ويبرر الشعرانى فى موقف آخر سلبيته إزاء الحكام قائلا " مما أنعم الله به تعالى

على عدم وقوفى على حاكم إذا نازعنى فى بيتى أو فى النظر على زاويتى أو فى رزقى بل أترك ذلك له لأن الدنيا أهون عندى من أقف لأجلها على حاكم وأستحى بحمد الله تعالى أن أكذب مسلما فيما يدعيه على منها، فأنا تساوت عندى الأماكن.. فمن نازعك فى دينك فنازعه ومن نازعك فى دنياك فألقها على نحره(٥١). وفى هذا الشأن قال السرى السقطى وهو من كبار المتصوفة الاوائل: "إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه وأخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم"(٥٢). وأورد القشيرى فى رسالته بعض التعريفات للزهد التى تفيد بإيثار الإنسحاب من الدنيا وأمورها مثل قوله :" الزهد هو سلوالقلب عن الأسباب ونفض الأيدى عن الأملاك" و"عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف " ويبلغ التقشف ذروته حينما يقول" لو كان الجوع يباع فى السوق لما كان ينبغى لطلاب الآخرة إذ دخلوا السوق أن يشتروا غيره"(٥٣).

وعلى هذا الأساس يكون الفقر هو طريق الزاهدين، فهو أمر ضرورى إذا اراد السالك السير فى الطريق والوصول إلى منتهاه لأن المرء إذا شغل نفسه بزوج أو مسكن وملبس أو مال يكدسه..الخ سيطرت هذه الأشياء المادية على ذهنه وحجبت نفسه عن الخير الحقيقى الثابت وهو الإنشغال بالآخرة(٥٤). إلا أن بعض المتصوفة يرون أن الزهد لايعنى التجرد من الدنيا دائما وإنما يعنى ألا تستعبد الدنيا الإنسان فلقد كان الكثير من المتصوفين أغنياء يملكون الثروات ويتصرفون فيها كوكلاء لله عليها وكثيرا مايدعون الله بأن يغنيهم ولا يكتفون بذلك بل يدعون أن يجعلهم ربهم سببا لغنى أوليائه(٥٥).

وعلى النقيض من ذلك فإن الزهد قد يخلف قيما سياسية إيجابية فى اتجاه الإنخراط والمشاركة ومقاومة التسلط والفساد، فالزهد فى الماديات من ثروة أو منصب يعنى عدم الخضوع للسلطة التى تقوم بتوزيع الموارد والمناصب وتملك ادوات تضييق أرزاق معارضيها خاصة في العالم الثالث، فالزاهد على هذا الأساس أكثر قدرة من غيره على المقاومة والتمرد ضد الطغيان لأنه مستغنى عن الشئ الذى يهيمن به السلطان على الناس. وفى هذا الشأن يقول الشيخ الشعرانى"لقد رزقنى الله تعالى القناعة فلو أنى وجدت كسرة يابسة قنعت بها. ومن كان كذلك لا يحتاج إلى مال السلطان (٥٦).

وعامة يرى الباحث الفرنسى فرانسوا بورجا أن الزهد يحرم كل عمل من التأثير والإيجابية نظرا لأن غرس الزهد القائم على اعتبار أن الدنيا بلاء مصبوب كأساس للتربية الحركية يجعل المسلم الملتزم فى جماعة يشعر بالضيق من الحياة،فالرهبة من المعاصى تسيطر عليه والحرام يطارده فى كل مكان ولا يكاد يطمئن إلىعمل سوى الصلاة والذكر والاعتكاف وماشابه ذلك من شعائر وما عدا ذلك فهو بلاء أو طريق إلى بلاء وهذا المنطق التربوى لايدفع فى نهايته إلى إبداع أو تفوق(٥٧). والزهد فى الثروة والمنصب قاد إلى الإنسحاب فى أغلب الأحيان ولم يقد إلى الانخراط والمشاركة وذلك فيما يخص المتصوفة المصريين، فالمعارضة كانت فردية ومتقطعة ولم يكن هناك عمل جمعى منظم دائم نظرا لإحتواء السلطة للزاهدين بالانفاق عليهم والتدخل فى تنظيماتهم التى بدأت بالخانقاه وإنتهت باشكل المعهود لدينا حاليا وهو " الطرق الصوفية ".

ولكن النظر إلى الزهد كفكرة مجردة من الممارسة العملية التى سلكها متصوفة مصر مع السلطة تقود إلى القول بأن الزهد يخلق ما يمكن تسميته "بالثناقيمية"(٥٨). فهو قد يؤدى إلى الإنسحاب وقد يؤدى إلى العكس،أى أنه ينتج قيما سياسية متعارضة.

٤- الولاية : إعلاء قيمة الطاعة والخضوع وتدعيم قيمة الاستقرار

تأخذ "الولاية" عند الصوفية معنى إصطلاحيا خاصا تتميز به عما يفهمه الأخرون عنها،فهى تأخذ شكلا رمزيا يشبه فكرة "الإمامة" عند الشيعة فالوالى الصوفى والإمام الشيعى معصومان على حد سواء من الخطأ، ولهما حق العلم الباطن الذى يأتى إلهاما من الله تعالى، ولهما حق الوصاية على الأتباع لذا تبقى السلطة فى أهليهما وتنتقل وراثيا بينهم(٥٩).

ويرى الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من رجال الغيب(الاولياء) المستورين، وهم محدودو العدد كلما قبض منهم واحد خلفه غيره. وهم ثلاثمائة من النقباء وأربعون من الأبدال وسبعة أمناء وأربعة عمد ثم القطب وهو "الغوث"(٦٠). فالولى بذلك له قدرة مطلقة تبدأ من أصغر الأمور حتى حفظ العالم وهى التى يطلق عليها الصوفية "الكرامة" والتى تؤسس على قاعدة المفارقةParadox القائمة على الخيال والاسطورة(٦١).

ولقد جمع النبهاني (١٢٦٥-١٣٥٠هـ) في كتابه " جامع كرامات الأولياء" كرامات أكثر من ألف وخمسمائة شيخ وهي تحوى أعمال خارقة للعادة مثل إحياء الأموات وإماته الأحياء وشفاء المصابين وطي الزمان والمكان ومحادثة الجمادات والحيوانات والإطلاع على كنوز الأرض وذخائرها....الخ(٦٢) ولسنا في هذا المقام بصدد تكذيب أو تفنيد هذا الاعتقاد الصوفي السائد ولكن ما يهمنا هو إنعكاس هذا التصور على الفهم والسلوك السياسي للمتصوفين، ويمكن تحديد ذلك في النقاط التالية :

١- إن الايمان بالاسطورة من أبرزخصائصه خلق قيم مستبدة تقوم على عقلية مغلقة تستبعد دائما وبشكل مقصود العناصر الجديدة من بيئة عملها الداخلية أو الخارجية حتى لا يؤدى ذلك إلى نفي الاتساق الداخلي لها، كما تحرص هذه العقلية على استيعاب المتغيرات بشكل يقلص من فاعليتها في التثوير والتجديد إذا أرغمت على ذلك- من خلال إضفاء معاني ودلالات مبنية على الصور والمدركات والتبريرات الداخلية القديمة(٦٣)"ويؤدى هذا إلى إعطاء النظام القائم على التخيل قدرة هائلة على الاستمرارية والهيمنة على الأفراد التابعين له(٦٤). ولعل هذا يفسر استمرار التنظيمات الصوفية رغم التحديث الذي يتعرض له المجتمع المصري.

٢- تؤدى الولاية والإيمان بكراماتها إلى إعلاء قيمة الخضوع الذي يقوم على "الاحترام الأحادي"(٦٥) المبني على العاطفة من قبل القاصر(المريد) لولي الأمر (الولي)، وفي هذا الحال تعلو قيمة الطاعة على قيمة العدل. وتلعب الأسطورة دورا كبيرا في تكريس الخضوع، فهي تعوض الفرد عن تطلعاته التي لا يستطيع تحقيقها في الواقع ولذا جاءت كرامات الأولياء تجسيدا للحلم الجماعي في إبراء العلل والأسقام وتوفير القوت وتحقيق الإشباع الغريزي المفتقد، وفي الفترات التي تدهورت الأحوال الاقتصادية في ديار المسلمين وتفشت الأوبئة والمجاعات زاد الحديث عن الكرامات التي تعوض سوء الأحوال وترمم احتياج الناس إلى الطعام والكساء(٦٦). ولا يفوتنا في هذا المقام تسجيل مدى إعاقة الإيمان بالخرافة للتنمية نظرا لأنها تعوق التفكير العلمي السليم(٦٧).

٥- **المحبة : إعلاء قيمة التسامح**

والمحبة عند الصوفية تبدأ من محبة الله سبحانه وتعالى والتى تقتضى فعل المأمور وترك المحظور(٦٨) وتمتد إلى محبة المتصوفة لبعضهم البعض والتى يحرصون عليها أشد حرص، ومحبتهم لكل المخلوقات لأنها من صنع "الحبيب" وهو الله تعالى. وتؤدى المحبة إلى شيوع قيمة التسامح بين المريدين وبينهم وبين الآخرين، وينعت المريد أخيه بالحبيب فضلا عن "الفقير"و "الأخ" ويقول عن أصدقائه فى الطريق بأنهم "الأحبة" ويرتقى حرص المريد على مشاعر إخوانه لدرجة تفوق حرصه على مشاعر شيخه لأن الشيخ أكثر سعة صدر وأرحب فهما لمريديه وأحوالهم ولذا يردد بعض مريدى الحامدية الشاذلية دائما القول بأن " مكسور قلب الشيخ يرجى جبره.. ولكن مكسور الأحبة لايجبر(٦٩). ولعل وجود قيمة التسامح عند المتصوفه ساعد الطرق الصوفية على الإنتشار والتغلغل داخل المجتمع المصرى.

المبحث الثانى / المكون التنظيمى

ظلت الصوفية طوال القرون الأولى مجرد تجربة ذاتية روحانية للفرد لايربط بين أتباعها رابط ولايجمعهم تنظيم، ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلا فلقد مال هؤلاء الأفراد إلى الإتصال ببعضهم لمراجعة تجاربهم الروحية المشتركة والاستفادة من بعضهم البعض، فتجمع الشباب فى حلقات حول كبار الصوفية يطلبون التوجيه والمعرفة مشكلين النواة الأولى للزمر الصوفية، وباختلاف المشايخ نسبيا حدث التمايز بين هذه الجماعات وأضحى لكل شيخ لفيف من الأتباع والمريدين يتبعون تعاليمه وينتمون إليه. وقد دأب الصوفية فى أول عهدهم على تنظيم اجتماعاتهم فى دور المشايخ أو فى المساجد غير أنه ما إن دخل القرن الرابع الهجرى حتى باتت لهم مبانى خاصة يقطنها أفراد الجماعة الصوفية ويحل بها الغرباء وعابرو السبيل فيجدون فيها الإيواء والطعام، وعرفت هذه الدور بالتكية أو الزاوية أو الرباط أو الخانقاه وهى فى العادة وقف أوقفه حاكم أو ثرى عبارة عن أرض وضياع ملحقة بالدور الصوفية وينفق من ريعها على المتصوفة(٧٠). وأول تنظيم رئاسى للصوفية يرجع إلى عصر صلاح الدين الأيوبى حيث أنشأ "دويرة الصوفية" لاقامة المريدين الوافدين إلى مصر وأطلق على شيخ هذه الدويرة لقب شيخ الشيوخ فكان له تقدم على ما عداه من المشايخ(٧١).

والتنظيم الصوفى ينقسم إلى قسمين رئسيين هما :

١- التنظيم الروحى

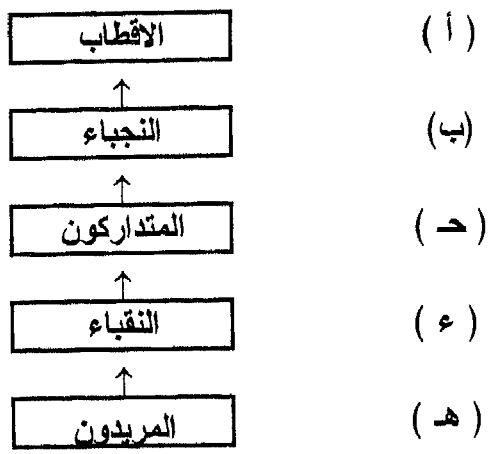
٢- التنظيم الإدارى (تنظيمات الطرق)...

أولا : التنظيمات الروحية للمتصوفين : أخلاق السياسة وخلق الشرعية.

يضع المتصوفون هيكلا هرميا يقولون أنه يقود العالم بتفويض من الله تعالى كالأبدال والأوتاد والأقطاب والنجباء والنقباء...الخ(٧٢) وهذه الدرجات ذات طابع صارم ولايرتقى المتصوف من مرتبة إلى أخرى إلا عبر العديد من المجاهدات الروحية فالمريد يجب أن يتحلى بعدة صفات

تؤهله للترقى داخل السلم الروحى الصوفى منها الوفاء وخدمة "الإخوان" والتعاون معهم والبر بالوالدين وصلة الرحم وإكرام الضيف والجار وفعل الخير والابتعاد عن الشر إرضاء لله تعالى، فإذا ما فعل ذلك يصل إلى درجة (النقيب /السالك) والذى عليه أن يحترم مشايخ وعلماء الصوفية ويقدر إخوانه ويتعاون معهم ويظن فى نفسه أنه أقل مرتبة من زملائه بل ومتهم بالتقصير وأن يكون مطيعا وغير مغرور فإذا مااستطاع أن يجمع فى شخصيته هذه الصفات ترقى إلى درجة (النجيب/الواصل) والذى عليه عدة مهام يجب أن ينهض بها مثل عدم التعرض لأصحاب المذاهب المختلفة مناقشة أو تعاملا يؤدى للاشتباك بالقول أو الفعل وأن يحافظ على وحدة المجالس الصوفية ويحفظ أسرارها وأن يبتعد عن التدخل فى شئون الأخرين أو التجسس عليهم وأن يحدد لنفسه عملا خاصا فى مجالس العلم وأن يتعامل مع الأخرين حسب قدراتهم العقلية والعلمية والروحية(٧٣). ويضع البعض ترتيبا آخرا متشابها مع الترتيب الروحى السابق وينقسم إلى قسمين، **الأول :** يتعلق بمرحلة السعى للقبول داخل السلك الصوفى وتبدأ بالمريد وهو طالب الإنتساب للمتصوفة، فإذا أكمل تدريبه صار " سالكا " ثم " مجذوبا " وهو الذى جذبه الطريق الصوفى فملك كل جوارحه ثم " المتدارك " وهو الذى تخلت نفسه عن زخارف الدنيا وغرورها ووجد الرضا والقناعة فى الحرمان. **أما الثانى :** فيتعلق بالمقبولين داخل الطريقة الصوفية ويسمى من على أول الطريق بالمبتدئ ثم يصبح " المتدرج " أى الذى يمارس الرياضة ثم " القطب " وهو المرجع الأعلى والأخير فى النظام الصوفى(٧٤).

وبصفة عامة يمكن تصوير السلك الروحى الصوفى فى الشكل التالى:



شكل (١)

ولا يقتصر التدريج الروحي الصوفي على مكانة المتصوفة الروحية بل يمتد ويتوازى مع ذلك حدوث التدرج في الرياضيات والمجاهدات النفسية والتي يطلق عليها" المقامات" و"الأحوال" والأولى مكتسبة تاتي بالمجاهدة أما الثانية فهي هبة من الله تعالى لايملك إنسان الابقاء عليها واستدامتها، لذا فإن المقام باقي ويترسخ مع التدريب الروحي ويصير "ملكة" أما الحال فلا يعرف الرسوخ او الثبات (٧٥) وينتقل المتصوف من حال إلى حال ومن مقام إلى آخر متعمقا في التصوف وغارقا فيه أو متراجعا إلى الوراء إذا ضعفت إرادته وفترت همته الصوفية. ومثل المقامات : التوبة والصبر والرضا والزهد والفقر والورع، ومثل الأحوال: المراقبة والقرب والمحبة والشوق والانس(٧٦).

والشروط التي سبق ذكرها والتي هي ضرورة لانتقال المتصوف من درجة إلى مرتبة أعلى داخل السلك الصوفي تدعم من قيم الطاعة والتعاون والتماسك داخل الطرق الصوفية وتزكي قيمة التسامح بين الطرق الصوفية بعضها البعض من ناحية وبينها وبين الآخرين من ناحية أخرى.

والتسلسل الروحي الصوفي مرتبط بسلسلة مقدسة كما يروج المتصوفون، فهناك علاقة بين الأنبياء وبعض الأولياء فالشكل المتبع في

التعامل مع مقامى الخليل ابراهيم وداود عليهما السلام فى فلسطين هو نفس الشكل المتبع فى التعامل مع بعض الأولياء من حيث التكريم والتمجيد. وهناك بعض الأولياء الذين يستمدون مكانتهم من علاقة خاصة ببعض الأنبياء كبعض المولودين من نسلهم وبعض صحابتهم ورفاقهم، كما أن هناك شخصيات تحظى بدرجة بارزة من التقديس والتكريم فى نفوس الناس والتى تقع على درجة بين الأنبياء وا|الأولياء كالخضر عليه السلام(٧٧)، وقد حرص أتباع الطرق الصوفية الراهنة على ربط مشايخهم وأوليائهم بالرسول صلى الله عليه وسلم والإمام على بن طالب كرم الله وجهه وبعض الصحابة، من هنا يستمد المشايخ والأولياء شرعيتهم فى قيادة الطريق وجمع الأتباع ومواجهة المنتقدين لهم من هذه الصلة "المقدسة" وتأخذ هذه السلسلة الشكل التالى(٧٨) :

(أ) الرسول (ص)

⇧

(ب) الصحابة

⇧

(حـ) التابعون — شكل (٢)

⇧

(ء) تابعو التابعين

⇧

(هـ) الزهاد والعباد

⇧

(و) المتصوفه

وأعد بعض مشايخ الطرق الصوفية الذين ينتسبون للأشراف "شجرة النسب" التى تتفرع منها الأسماء عبر الزمان والمكان لتقف عند بعض أقطاب الصوفية مثل البدوى والشاذلى والرفاعى والدسوقى..الخ فى منتصف الطريق وتنتهى الرحلة دائما عند الرسول صلى الله عليه وسلم مرورا بالإمام على

بن طالب وأولاده الحسن والحسين وأحفاده، ومن هذا المنطلق أخذت الطرق شكل النظام "الثيوقراطى" فمشيخة الطريقة تبقى فى نسل الشيخ حتى يستمر ضمان الإنتساب للرسول كما يقول المتصوفة(٧٩).

ويمكن اتخاذ حالتى شيخين صوفيين للتدليل على ذلك وهما :

١- الشيخ سلامة الراضى شيخ ومؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية.

٢- الشيخ محمد أبو خليل شيخ ومؤسس الطريقة الخليلية.

وهما الطريقتان محل الدراسة الميدانية فى هذا البحث.

فأتباع الطريقة الخليلية يقولون فى تأصيل نسب شيخهم :

" شيخنا محمد أبو خليل كان منذ طفولته موهوبا تحفه العناية الإلهية فى كل خطواته.. وهو ينتمي للوراثة المحمدية الكبرى وسبقت له من ربه العناية العظمى ومنح مقام الحفظ الباهر الأسنى"(٨٠). أما أتباع الطريقة الحامدية الشاذلية فيقولون فى هذا الشأن : "كان شيخنا رضى الله عنه منحدر من سلالة هاشمية وذرية نبوية إذ ينتمى جده الأعلى إلىسيدنا الحسين بن على رضى الله عنهما.. ومعنى ذلك أن الدماء المحمدية تسلسلت فى أصلاب أبائه وجدوده حتى وصلت إليه، واستلزم ذلك أن يكون القبس النورانى قد خالط تلك الدماء المتنقلة من بطن إلى بطن فى هذه السلسة الطويلة حادا قويا أو ضعيفا واهنا حسب استعدادها فى حفظ التراث القديم...إذن شيخنا سلالة طيبين، نشأ ومعه هاد من قلبه ونور من بصيرته على طريق لم يعبد لغيره ولم يمهد لسواه من لذاته وأقرانه... إن البيئة قد تؤثر فى أهلها فتلونهم بلونها وتصبغهم بصبغتها ولكن هناك من يشق عصا الطاعة ويتمرد على هذه القوانين إذا كان معانا بسر إلهى ومحفوظا بروح قدسى وله من فطرته السليمة ومزاجه المستقيم تفكير غير تفكير الناس وطبيعة غير طبيعتهم"(٨١).

وماسبق يظهر بوضوح مدى إعتقاد المتصوفة فىالشرعية المقدسة التى يستند إليها مشايخ الطرق الصوفية فالشيخ ينتسب للرسول صلى الله عليه وسلم ويظل مشمولا بالعناية الإلهية منذ ميلاده وحتى وفاته بل يظل له نفس المكانة المقدسة بعد مماته والتى تستمر فى أبنائه وأحفاده، وهذا الإنتساب يتيح فى نظر الصوفية للشيخ ركيزة أخرى لتدعيم شرعيته وهى قرب الشيخ من الله واستمداده للمعرفة منه، فها هو أحد المريدين يقول :

" إن كلام أبى الحسن الشاذلى قريب العهد من الله فهو الهام إلهى إنه ليس علما مكتسبا من الكتب وليس تقليدا ولا توليدا، وليس نتيجة دراسة أو بحث – وإن كان الشيخ قد أطال الدرس والبحث – وليس ثمرة كتب ومنطق – وإن كان الشيخ قد طال النظر فى الكتب وأنعم الرؤية فيها – إنما هو إلهام وبصيرة ونور من الله سبحانه وتعالى"(٨٢).

ويقول مريدو الطريقة الحامدية الشاذلية فى شيخهم سلامة الراضى فى هذا الشأن: "إن شيخنا ظفر بالحقائق كلها إفاضة وغمرته تلقيا فوصل إلى الحقيقة من طريق الحق وتلقفها من معطيها الأول جل شأنه"(٨٣).

" إن شيخنا كان ذا شخصية قوية لأنه كان مجموعة معارف علوية ومرجع معارف لدنية.. لذا كان إذا تحدث فكم كلمة يتصيدها وموعظة يستنبطها وعبرة يجلوها وقاعدة يغمرها.. وهو فصيح لسن بليغ ممتاز يتحدى الحاصلين على أعلى الشهادات العلمية.. يطارحك الحديث ويبادلك الحوار فأى بحر هذا الذى يقذف جواهره وأى عقل هذا الذى تموج معارفه.. ولهذا كان الشيخ يعطى عقول المريدين الفكر وقلوبهم الحكمة وأرواحهم النور وأنفاسهم الشذى.."(٨٤).

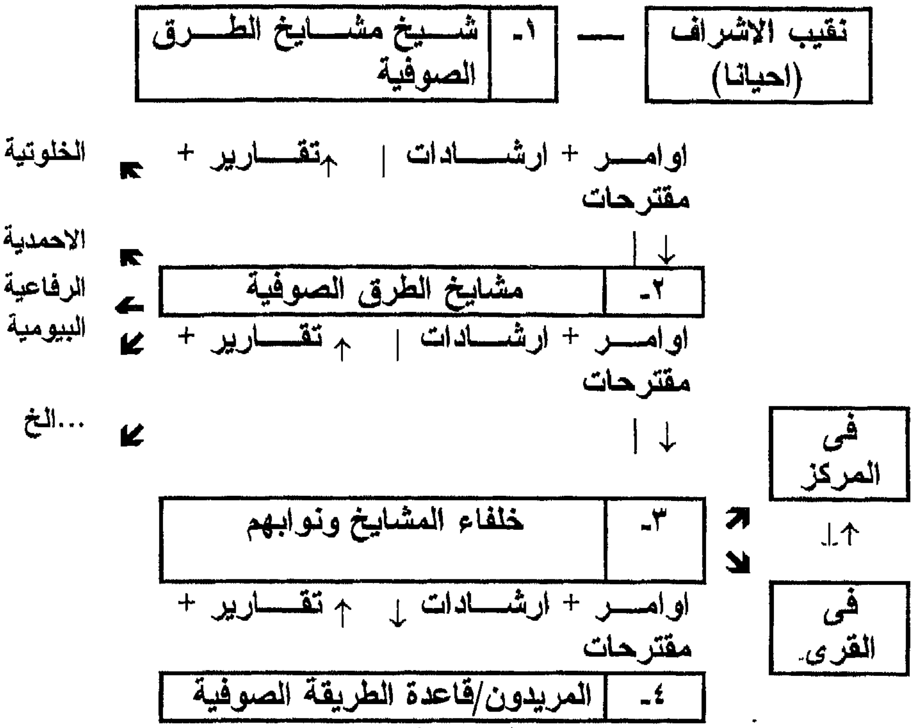
ثانيا : التنظيم الإدارى للطرق الصوفية.

سبق القول أن أول تنظيم صوفى ظهر بمصر كان فى عهد السلطان صلاح الدين الأيوبى، وفى العصر المملوكى اتسع هذا التنظيم فى جماعات الخانقاوات والمدارس الصوفية. ومن مظاهر هذا التنظيم أنذاك تقدم المريد للطريقة واندماجه فيها ثم تدرجه فى رتب الطريق ليصل إلى درجة النقيب فالخليفة الذى يصل إلى المشيخة فيجمع حوله المريدين يبث فيهم تعاليمه ويلقنهم أوامره محاطا بسياج من الطاعة. ولقد أخذت مراتب الصوفية فى هذا العصر شكل التنظيم العسكرى متوافقة مع طبيعة الدولة المملوكية التى كانت دائما مستنفرة فى حالة حرب لا تنقطع(٨٥).

وفى العصر العثمانى اتسع نفوذ المتصوفة وزاد عدد الزوايا الخاصة بهم وقسموا مصر مناطق نفوذ بين أوليائهم متحررين من الأعراف والتقاليد وقوانين الدولة وأخذ تنظيمهم شكلا جديدا تلاشت فيه سلطة شيخ مشايخ الطرق الصوفية مثلما كان متبعا فى الفترات التى سبقت حكم العثمانيين

لمصر حيث كان شيخ خانقاه سعيد السعداء الذى أسسه صلاح الدين الايوبى له سلطة على ماعداه من مشايخ الطرق الصوفية. واستمر هذا النظام معمولا به إلى أن أسس الملك الناصر محمد بن قلاوون الخانقاه الناصرية بسرياقوس فاستقرت مشيخة الشيوخ فى من يكون شيخا لها. أما أيام العثمانيين فقد انتقى هذا النظام وظهر نظام جديد يقوم على أربعة أعمدة رئيسية تشكل القيادة التى تشرف على الطرق الصوفية فى مصر، فقد استقرت السلطة فى أربعة بيوت أولهم بيت السادات بنى الوفا وثانيهم بيت محمد شمس الدين الحنفى ت٨٤٧هـ وثالثهم بيت مدين الأشمونى تلميذ الحنفى ورابعهم بيت أبى العباس الغمرى ت٩٠٥ هـ. وظل نظام توزيع السلطة بين عدة مشايخ موجودا حتى تهيأ للشيخ السادات ت١٢٢٨هـ ١٨١٣ م نوع من السيادة الواضحة على الطرق ومشايخها فى أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر فكان يصدر أوامره إلى فرق الأحمدية والسعدية والشعبية الصوفية بأن تمر بداره أيام المولد فكان شيوخها ينصاعون لأمره راضين أم كارهين(٨٦) ويروى الجبرتى فى تاريخه مايفيد بهيمنه السادات الكاملة على الطرق الصوفية، فقد استولى على نظارة المشهد الحسينى والشافعى والزينبى والنفيسى وباقى الأضرحة، وكان يحاسب القائمين على خدمة الأضرحة وجامعى النذور حسابا عسيرا فاستولى بذلك على أغلب ماتدره الموالد من عطايا وما تجمعه الأضرحة من أموال فاغتنى وبطر وإقتنى كل مالذ وطاب وعاش عيشة تشبه حياة الأمراء والملوك(٨٧).

ومنذ القرن التاسع عشر أخذ التنظيم الإدارى الصوفى الشكل التالى :



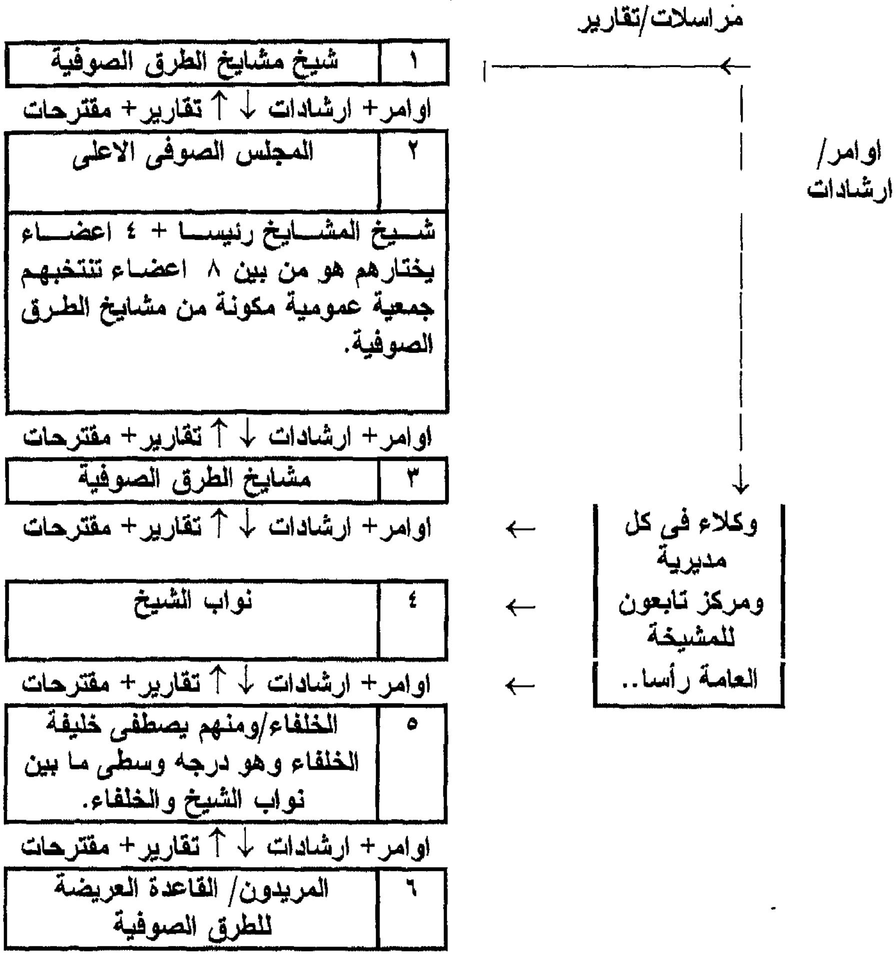
شكل (٣)

والشكل التنظيمى السابق وإن كانت قد جرت عليه بعض التعديلات إلا أنه ظل الأساس الذى سارت عليه الطرق الصوفية حتى وقتنا الراهن.

ولما تولى الشيخ محمد توفيق البكرى مشيخة الطرق الصوفية عام ١٨٩٢م استصدر لائحة رسمية لها فى ٢ يونيو ١٩٠٣م جعلت شيخ مشايخ الطرق الصوفية يدبر شئون المتصوفين بواسطة مجلس صوفى يتكون من كبار مشايخ الطرق . واستمر العمل بهذا النظام حتى عام ١٩٧٦م(٨٨).

وكانت لائحة البكرى تشمل ١٦ مادة ونصت لأول مرة فى تاريخ الصوفية على تكوين هذا المجلس الذى ضم شيخ مشايخ الطرق الصوفية وأربعة أعضاء من مشايخ الطرق من بين ثمانية مشايخ ينتخبون كل ثلاثة سنوات. وصدرت لائحة أخرى داخلية ملحقة على لائحة البكرى عام ١٩٠٥م اشترطت الا يعين شيخا لطريقة صوفية إلا إذا كان من أهل العرفان

والكمال على حد قول اللائحة(٨٩). وحين قامت ثورة يوليو ١٩٥٢م كانت الطرق الصوفية فى مصر مازالت تعمل طبقا للائحة البكرى السابقة، وعلى هذا الأساس أخذ تنظيمها الشكل التالى(٩٠).



شكل (٤)

ويلاحظ من خلال الشكل السابق أن تنظيم الصوفية بعد الثورة أو خلال القرن الحالى لم يختلف اختلافا جوهريا عما كان عليه فى القرن الماضى. فالتعديلات انصبت كلها على استحداث المجلس الصوفى الأعلى

الذى أوجدته لائحة البكرى وحتى لائحة ١٩٧٦ الشهيرة كان محل تعديلها الأول هو المجلس الأعلى أيضا.

وفى فترة حكم عبد الناصر كانت انتخابات الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية تجرى فى مقر محافظة القاهرة ويرأسها محافظ القاهرة وتتم كل ثلاث سنوات. وكان للمجلس الصوفى الأعلى سلطة تعيين مشايخ فى شتى أنحاء الجمهورية خلال إجتماعه الدورى(٩١).

وجاء القانون رقم ١١٨ العام ١٩٧٦م لينص على أن يكون المجلس الأعلى للطرق الصوفية يضم ستة عشر عضوا موزعين على النحو التالى :

١ـ شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيسا . وهو يعين بقرار من رئيس الجمهورية من بين مشايخ الطرق الصوفية المنتخبين لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

٢ـ عشرة أعضاء من مشايخ الطرق الصوفية تختارهم الجمعية العمومية لمشايخ الطرق فى شتى أنحاء الجمهورية.

٣ـ ممثل عن الأزهر يختاره شيخ الأزهر الشريف.

٤ـ ممثل لوزارة الأوقاف يختاره وزير الأوقاف.

٥ـ ممثل لوزارة الداخلية يختاره وزير الداخلية.

٦ـ ممثل لوزارة الثقافة يختاره وزير الثقافة.

٧ـ ممثل لوزارة الإدارة المحلية يختاره الوزير المختص.

وحفظت اللائحة للمشيخة العامة سلطتها فى تعيين وكلاء بسائر المحافظات والمراكز والأقسام على أن يتحدث الوكيل باسم المشيخة العامة أمام الجهات الرسمية، كما حفظت لمشايخ الطرق سلطتهم فى تعيين النواب والخلفاء وخلفاء الخلفاء بسائر المحافظات والمراكز والاقسام ممن هم أهل لذلك.

وطالب القانون شيخ الطريقة بأن يجمع مريديه فى مكان خاص بشكل دورى يعلمهم ويرشدهم ويمر على نوابه وخلفائه فى مواعيد منتظمة ليرى مدى قيامهم بما علمهم وأرشدهم على أن يقدم إلى شيخ مشايخ الطرق الصوفية تقارير دورية عن نشاط طريقته.

ومنع القانون انشاء طريقة صوفية جديدة إلا إذا كانت غير متشابهة مع الطرق الصوفية الموجودة فى اسمها أو إصطلاحها ويصدر بذلك قرار من وزير الاوقاف وشئون الازهر بالإتفاق والتنسيق مع وزير الداخلية بناء على موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية. فإذا تمت هذه الخطوات ينشر القرار فى الجريدة الرسمية(٩٢).

وتنظيمات الصوفية منذ البداية تشير إلى تعظيم قيمة التماسك داخل الطرق فمن المريد وحتى شيخ المشايخ هناك عمود فقرى يلتف حوله الجميع فى تماسك واضح حفظ للصوفية وجودها واستمرارها رغم الحداثة النسبية التى طرأت على المجتمع المصرى. وهذا النظام إن كان مفتوحا فى قاعدته بشكل يضمن توافد المريدين وانخراطهم داخل الطرق الصوفية (التجنيد Recruitment/) إلا أنه يزداد صرامة مع التدرج لأعلى داخل السلم الإدارى للصوفية.

كما أن هذا التناول المجمل للتنظيم الصوفى يوضح أن المبدأ السائد فى نيل الدرجات الصوفية هو التعيين وذلك عدا ما أعطته لائحة ١٩٧٦ من ميزة نسبية متمثلة فى انتخاب أعضاء المجلس الصوفى الأعلى كل ثلاث سنوات، كما أن نيل مشيخة الطريقة يتم بالوراثة، وبينما يقوم من هوفى درجة أعلى بإعطاء الاوامر والإرشادات لمن هو فى درجة أدنى فإن الأخير يقتصر دوره على رفع التقارير التى تشرح أحوال مريديه وهى إن كانت متضمنة اقتراحات إلا أنها غير ملزمه للدرجة الأعلى.

ويتضح مدى دقة وإحكام التنظيم الصوفى فى مصر إذا أخذنا كل طريقة على حدة وشرحنا تنظيمها بشكل مفصل ولعل هذا يفسر جزئيا إمتداد أوردة وشرايين الطرق الصوفية على كل مساحة مصر الجغرافية فلا تكاد تخلو قرية أو مدينة من وجود أتباع الطرق ولا تتوالى عدة ليالى إلا وتملأ أذكارهم وحضرهم الأسماع والابصار.

والتنظيم على مستوى كل طريقة هو جزء من التنظيم الصوفى العام يتقاطع معه ويندمج فيه وإذا ما أخذنا التنظيم فى الحامدية الشاذلية كحالة لدراسة هذه المقولة فسنجده يثبتها ويؤيدها ويتضح ذلك من الشكل التالى(٩٣).

١-	مقر ادارة الحامدية الشاذلية حى المهندسين / القاهرة

اوامر وارشادات ↓ ↑ تقارير

٢-	نائب محافظة/بدرجة خليفة خلفاء على الاقل

اوامر وارشادات ↓ ↑ تقارير

٣-	نائب مركز/ بدرجة خليفة على الاقل

اوامر وارشادات ↓ ↑ تقارير

٤-	نائب قرية..

(أ) تقسيم ادارى اقليمى

١	شيخ الطريقة (شيخ السجادة)

↑ ↓

٢	وكيل السجادة

↑ ↓

٣	نقيب نقباء السجادة

↑ ↓

٤	خليفة خلفاء

↑ ↓

٥	خليفة

↑ ↓

٦	النقباء والمنشدون...

وامـــر وارشـــــادات ↓ ↑ تقارير

٧	المريدون / هم منتشرون على امتداد الجمهورية

(ب) الدرجات الصوفية داخل

شكل (٥)

الطريقة الحامدية الشاذلية

ويتضح من الشكلين السابقين مدى ارتباط شيخ الطريقة بأتباعه ومريديه فأوامره وإرشاداته تصلهم عبر التسلسل المعروض في الشكل تنازليا وأمورهم ومشكلاتهم يطلع عليها من خلال التقارير المرفوعة إليه تصاعديا.

والشيخ وإن كان مهابا مهيمنا إلا أنه لا يجلس فى برج عاجى بعيدا عن مريديه، فهو مرتبط بهم برابطة الأخوة التى يقع هو على رأسها فى بناء تراتبى روحى Hierarchal Structure ينتهى بنسب الشيخ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وتسمى هذه الرابطة الشعائرية Ritual kinship وهى قرابة نابعة ليس من الميلاد ولكن من الإحساس المتبادل للافراد ومن قوة الطقوس نفسها وتخضع للعواطف Sentiments، وهى سلسلة من الروابط القوية

وليست بناء ممتدا فى الماضى ولا فى المستقبل كالقرابة الطبيعية وعلى هذا الأساس فهى لا تصبح جزءا من البناء القرابى على الرغم من انها تستخدم مصطلح " الأب" و"الأخ" ومجموعة المريدين يطلقون على بعضهم البعض "الإخوان" وهذه الرابطة هى بمثابة التزام يهدف إلى تحقيق النفع المتبادل لأعضاء الطريقة الصوفية ووظيفتها الإتصال بالمشاعر والأحاسيس الشخصية وتحقيق الاخلاص بين المريدين. ويرتبط الشيخ برباط الإخوة الشعائرية بوكيله (وكيل السجادة). كما أنه يرتبط بأبوة شعائرية بنوابه وخلفاءه ومريديه ويستخدم لفظ "أبنائى" عند التحدث إليهم، وفى ذلك التزام من الشيخ بأن يرعى نوابه وخلفاءه ومريديه كما يلتزم الأب الحقيقى بواجب رعاية أبنائه(٩٤).

أما نواب الطريقة فيرتبطون معا برباط الأخوة الشعائرية ويرتبطون بمريديهم برابطة الأبوة وكذلك بخلفائهم، ومن مظاهر الرعاية للأبوة الإجتماعية الشعائرية قيام الشيخ أو نوابه بالسؤال عن المريدين والسعى لمعرفة مشكلاتهم الخاصة والعامة والمساهمة المادية والمعنوية فى حلها فى شكل تكافلى يلفت الإنتباه(٩٥). أما بالنسبة لخلفاء الطريقة فترابطهم رابطة الأخوة الشعائرية أما علاقتهم بالمريدين فتقوم على رابطة "الأبوة"(٩٦). ولا تقتصر القدرة التنظيمية للطرق الصوفية على الهيكل العام الذى يجمعها فقط بل تمتد إلى ممارسة الطقوس لتعلو قيمتا التماسك والتعاون. فحضرات الذكر هى إجتماع دورى تتجلى فيه هيمنة الشيخ من ناحية واتساع قيمته المشاركة بين الشيخ و " الأخوان " من ناحية أخرى. وهذه الطقوس متبعة منذ الرعيل الأول للمتصوفين وإزدادت وجودا مع انتظام التصوف فى شكل الطرف وتسمى عامة " آداب الذكر " فبعضها يسبق الذكر ويصحبه بعضها ويعقبه البعض الآخر. وكان متصوفة العصر العثمانى مثلا يبدأون هذه الآداب بالتوبة والتطهر والصلاة ونحوها ثم تحدد طريقة الجلوس والظروف التى تختار لذلك وحالة القلب والخاطر واختيار صيغة الذكر ونحو ذلك، وثالث هذه الآداب التهيؤ لاستقبال الوارد مع العزوف عنه وشرب الماء البارد(٩٧).

ولاحظ الباحث من خلال مشاركته لمريدى الحامدية الشاذلية فى حضرهم أن الحضرة تخضع لنظام معين فى ترتيب أماكن الجلوس وطرق

الانشاد، فالحضرة تأخذ شكلا مستطيلا محاطا بمستطيل آخر مغلق من جراء تشابك ايدى الذاكرين وداخله صفوف متراصة متشابكة أيضا، وفى الصف الأول يقف المنشدون على شمال موقع الشيخ /القائم بأعمال الطريقة حاليا/(٩٨). وخلفه تقف صفوف الذاكرين، وعلى يمين الشيخ يوجد خليفة الخلفاء حول صفوف الحضرة يوجد عشرة نقباء للإشراف على نظام الحضرة ويساعدهم فى مهمتهم ستة عشر منظما يقف كل اثنين منهم طرفى كل صف من صفوف الذاكرين، ومن وظائف النقباء فى الحضرة فضلا عن إشرافهم على النظام توصيل إشارات الشيخ إلى الذاكرين من قيام وقعود وسكوت وذكر وانتقال من درجة إلى درجة فى سرعة إيقاع الذكر وصوت الإنشاد، والشيخ هو الذى يضبط إيقاع الذكر من أول الحضرة حتى آخرها عن طريق التصفيق. ووراء الحضرة يوجد خادمو الطريقة الذين يحرسون أشياء وحاجات الذاكرين. وهم قد يندمجون فى أماكنهم مع إيحاءات وإيقاعات الحضرة وقد ينشغلون فى أحاديث جانبية خافتة لاتصل لأسماع الذاكرين(٩٩). وتخضع المجالس الصوفية لنفس النظام المحدد والصارم الذى تخضع له الحضر، فهناك مكان معين لها قد يكون بيت الشيخ أو قاعة فى منزل أحد الإخوان إذا كان الشيخ قد دعى لزيارته.

ويصف أحد خادمى الطريقة الحامدية الشاذلية مجلس الشيخ سلامة الراضى وابنه الشيخ إبراهيم على النحو التالى : " توضع للشيخ فى أحد اركان القاعة أو منتصفها وسادة يتكئ عليها، ويجلس إليه أحبابه متجهين إلى وجهه ويقف على باب غرفة المجلس نقيب للذاكرة أى للإستئذان. فأى قادم يرغب فى دخول المجلس لا يتسنى له ذلك إلا بعد استئذان النقيب له من الشيخ. والباب مفتوح غير مغلق الا أن الاستئذان واجب ليعلن عن القادم ويؤذن له بالجلوس فى المكان الذى تعود الجلوس فيه.. ولكل من "الأحباب" مكان اعتاده فى ذلك المجلس الدينى الصوفى. وللمجلس هيبة ووقار وآداب فلا يتكلم أحد مع أحد ولا يتحدث أحد بغير إذن ولا يقاطع أخ أخاه فى حديثه ولا يسمح بالتدخين ولا بالجلسة غير المهذبة ولا بكثرة الحركة والالتفات بدون مبرر، بل الكل متجه إلى الشيخ فى حب وتقدير واحترام. وقد يبدأ الشيخ المذاكرة التى قد تبدأ بسؤال يوجهه أحد "الأحباب" بعد الإستئذان فى مسألة تعذر عليه استيعابها. وتدور دفة الحديث فى مناقشات واضحة مريحة

فى حدود ماورد فى كتاب الله سبحانه وتعالى وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وماجاء فى كتب السادة الصوفية الكبار وقد يتطرق للمسائل الخاصة بالاخوان ويجمع المجلس بين الطفل واليافع والشاب وكبير السن والشيخ الهرم وكلهم سواء أمام الشيخ ولسيادته مع كل واحد منهم أسلوب تربية خاص به " (١٠٠).

وما سبق يوضح بجلاء أن التنظيمات الصوفية بقدر ما تدعم قيم المشاركة والتعاون والتماسك والانتماء للطريقة والولاء للشيخ الا أنها تعلى من القيم التى تساعد على وجود الإستبداد . فالمشاركة

ذات بعد واحد تقوم على التوحد والنمطية ولا تقوم على الحوار المتبادل، فالشيخ قائد مسيطر مهاب يرجع المريد اليه في شتى الأمور الجوهرية. ولذا تبدو الطرق الصوفية مؤسسات ذات طابع مركزى فى إدارتها. وهذه المركزية وإن كانت تحافظ على تماسك الطريقة وتضمن استمرارها إلى حد كبير فإنها تكرس التسلط.

<u>كاريزما الشيخ : غياب الحرية والتنشئة السياسية السلبية.</u>

لايمكن التعرض للتنظيم الصوفى دون تناول دور الشيخ المحورى داخل الطريقة خاصة إذا كان شيخ الطريقة هو مؤسسها. فالشيخ يحمل كل سمات القائد الكارزمى بالنسبة لمريديه(١٠١). فإذا كانت القيادة الكارزمية كما يقول ماكس فيبر Max Weber تؤسس شريعتها على الولاء والتفانى لشخص يمتلك سمات غير عادية ومواهب لا تتوفر لغيره(١٠٢) فإن مشايخ الطرق الصوفية لهم من القدرات والصفات بالنسبة لإتباعهم ما هو فوق الوصف وأبعد من المعتاد بكثير. فلقد نعت الدراويش والمريدين وحتى العامة مشايخ الطرق الصوفية بكل صفات الهيبة والجلال والعلم والحلم والقدرة على تذليل كل صعب وتيسير كل عسير والتحلى بكل ما يقترب بصاحبه من الكمال والمثال فها هو العيدروسى يصف الرفاعى قائلا :

"مارؤى الشيخ الكبير وهو يأكل الطعام ولا هو نائم وما كان أحد يعرف مكان نومه ولا مزح مع أحد وما مازحه أحد وما كان يتكلم من غير سبب ولا موجب وماكان أحد يقدر أن يتكلم معه أو يكلمه من غير سبب لما كان عنده وعليه من الجلالة والمهابة. وإذا استدعى أحد يمشى إليه لأمر فكان

يتقيد ذلك الواحد بالشيخ من ساعته ويعرض على السير معه بالأدب فلا ينطق بقليل الكلام ولا بكثيره إلا بإذن"(١٠٣). ويقول مريدو الطريقة الحامدية الشاذلية فى شيخهم سلامة الراضى كلاما شبيها بل مماثلا لما كان يقال عن الرفاعى وها هو نص يوضح ذلك بجلاء.

" إن جمال الشيخ سلامة الراضى الذى كان يفرح المريد فى بادئ الأمر ينقلب إلى جلال وهيبة تقبضه وتبسطه وتطويه وتنشره فيخافه ويحذره ولكنه لا يجد عنه مصرفا لأنه مقيد بحبه موثق بقلبه يحبه الحب كله ويخافه الخوف كله فياله من محب يخاف محبوبه وراغب يرهب مرغوبه"(١٠٤) " إن الشيخ سلامة أكثر من أمة كاملة تجمعت فى هذا الجسم الذى هزه الجهاد وأبراه الكفاح وأبعده طول السير فى طريق الله"(١٠٥).

ويتحدث مريدو الطريقة الخليلية عن شيخهم على نفس المنوال فيقولون :

"إن التحدث عن العارف الربانى والقطب الصمدانى سيدنا واستاذنا الشيخ محمد أبو خليل رضى الله عنه هو فى الواقع تحدث عن الفضل الإلهى العظيم الذى اختص الله تعالى به أحد الأئمة من أوليائه والخلص من أصفيائه ومن سبقت له العناية الأزلية فكان مؤيدا بالتوفيق التام وعظيم الإكرام.. ولقد أوقف شيخنا نفسه وماله وجهده على الدعوة لله تعالى وجمع كل القلوب إليه فعكف على شفاء النفوس من العلل والأغيار.. وكان رضى الله عنه المثل الأعلى فى مكارم الأخلاق وكان كالبحر مدرارا لايدرك قراره ولكن كان مورده العذب مباحا لكل قاصد حتى من غير أتباعه ومريديه(١٠٦).

وهذا الاعتقاد فى إتصاف الشيخ بالمثل العليا جعل مريديه يتبعونه ويقتفون أثره دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التدبر ومشقة التفكير اى ان تنشئتهم ذات طابع ارتشاحى قائمة على التقليد والمحاكاة بوعى أو دون وعى. وفى هذا يقول جيلسينان " إن المريدين يعتقدون أن الشيخ يستمد سلطانه من أمر إلهى يأتيه فى المنام على هيئة رؤيا ولذا يستقر فى أذهانهم أن مخالفة الشيخ هى عصيان لله تعالى"(١٠٧). من هنا نفهم سر قول مريدى الخليلية " إن الإخوان الخليليين إنطبعوا إنطباعا بسر شيخهم واقتفوا أثره فى صدق وإخلاص"(١٠٨). ويقول مريدو الحامدية الشاذلية فى هذا الشأن :

" لقد قلد المريدون الشيخ وحاكوه فى كل شئ حتى فى حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله وطريقة تفكيره أليس هو المثال الكامل والقدوة

الصالحة وإنسان العين وبيت القصيد(١٠٩) ؟! إن اعتقاد الإخوان فى الشيخ اعتقاد جازم وحازم كاعتقاد المرء بأن عينه تبصر ولسانه ينطق وعقله يفكر وأنه إنسان حى له شعور وفيه قدرة ولديه إدراك"(١١٠).

ويأتى العهد بين المريد والشيخ ليكرس هذا الخضوع والإنصياع الكامل من قبل المريد لشيخه فى شكل التزام دينى صارم. فعلى سبيل المثال يأتى العهد المتبع فى الحامدية الشاذلية على النحو التالى :

"إنى عاهدت الله وأعاهد الله وأعهد إلى الله وأشهد على نفسى بأننى قد التزمت السمع والطاعة لشيخى هذا فلا أخالفه بقلبى ولا بجوارحى ولا لسانى وقد جعلت هذا نذرا على لله وعهدا شرعيا صحيحا صريحا جازما ناجزا بتا ظاهرا وباطنا مادمت حيا وعلى نية شيخى هذا ومطالبا به فى الدنيا والآخرة ومسؤولا عنه بين يدى الله تعالى. فإذا خالفت شيخى هذا أو نكرت عليه أو اعترضت أو غيرت أو بدلت أكون خائنا وناكثا وناقضا لعهود الله ومواثيقه..."(١١١) .

ومن أصول الطريقة عند الحامدية الشاذلية ألا ينازع التلميذ شيخه ولا أن يطلب منه دليلا على ما أمر به أو فعله ومن إعترض على الشيخ فقد نقض عهده وانقطع عن شيخه ولو كان ملازما له وانسد باب "المدد" الذى هو مرهون برضاء الشيخ. وفى الحضرة لا يسأل الشيخ عن أفعاله بداخلها وتنظيمه لها ولا يجوز الزيادة فى الأوراد إلا بإذنه كما يحرم على التلميذ أن يأخذ وردا من أحد غير شيخ الطريقة، وكل واقعة كشفية أورؤيا منامية لايجوز للتلميذ أن يخبر بها أحدا سوى شيخه الذى تلقن منه ولايجوز له أن يذهب إلى حضرة شيخ آخر(١١٢). والارادة هى أن يلقى التلميذ بنفسه بين يدى شيخه ويسلم له قياده ويكون بين يديه كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كما يشاء ولا يعترض عليه بقلبه ولا بلسانه ويسلم له كل مايراه منه ولوكان على غير ظاهر الشرع.(١١٣) " فطالما توافرت فى الشيخ الشروط التى تجعله مربيا نافعا وشيخا كاملا كان له الحق فى أن يشترى المريد ويتصرف فيه تصرف السيد فى القن،وعلى المريد أن يبيع نفسه إليه بيعا وأن يسلم قلبه له تسليما وأن يتخلص من حوله وقوته وإرادته إلى حول الشيخ وقوته وارادته"(١١٤) فشيخ الطريقة هو الأب الروحى لكل من تعاقد معه على الوصول إلى الله وليس تلاميذه كتلاميذ المدارس أو المعاهد تربطهم

بمدرسهم مواد الدرس وسقف الفصل ختى إذا ما انتهت حصة الدراسة مضى كل منهم فى سبيله دون أن يلوى على صاحبه ودون أن يعنى بشئونه الخاصة أو العامة مادام يؤدى واجبه الدراسى على أى وجه، فالرابطة بينهما هى رابطة مدرسة فحسب ومثل هذه الحالة لاتصلح بين شيخ ومريد، فالمريد فى طريق إذا ضرب يده بيد شيخه أصبح مملوكا لشيخة ملكا تاما لا يصدر إلا عن رأيه ولا يعمل عملا كبيرا أو صغيرا إلا بإرشاده ولا يغادر مجلسه إلا إلى سعيه فى طلب الرزق وللشيخ الحق فى أن يتحرى خصائص حالته و دقائقها ويعرف ما يجول بخاطره من أفكار وما يتركز فى قرارة نفسه من اتجاه "(١١٥).

ونظرا لهذه المكانة الرفيعة للشيخ فى نفوس وعقول مريديه فإن غيابه يترك لديهم فراغا كبيرا لا يعوضه أى شئ آخر فها هو مريد يقول " أصبحت كاليتيم لما توفى شيخى، لقد كانت لشيخى أحوال عجيبة وأعمال فوق النواميس"(١١٦) وقال الخليليون فى وفاة شيخهم محمد أبو خليل " إن الفراغ الذى جاء بعد موت الشيخ فراغ كبير لا يمكن ملؤه لأن مثل الشيخ لا يظهر الإ على فترات بعيدة ويكون ظهوره من المفاجآت النادرة "(١١٧).

ومن هنا نجد أن الشيخ يلعب دورا محوريا فى الطريقة الصوفية ويؤثر فى واقعها تأثيرا هائلا ويقوم بوظيفة " الضبط الإجتماعى " بشكل كبير وعبر طريقتين:(١١٨)

- **الأولى هى طريق مباشرة** : حيث يقوم الشيخ بتوجيه مريديه توجيها مباشرا سواء فيما يتعلق بشئون الطريقة الروحية والادارية أو ما يتعلق بالمشكلات الخاصة للمريدين والتى تعرض عليه.
- **الثانية هى طريقة غير مباشرة** : تقوم على أساس أن الشيخ مسئول عن حماية الأتباع الذين يرتبطون به ويعتبرون أنفسهم محسوبين عليه.

وعلى هذا الاساس فالمريد هو تابع مطيع أمين لشيخه بشكل تكاد أن تنتفى فيه شخصيته تماما. فلا رأى له فيما يتلقاه ولا يستطيع أن ينخرط فى طريقه أخرى أو يعترض على أمر قائم " فمن أعترض امترض" كما يقول المتصوفة ومن تمادى فى اعتراضه طرد من الطريقة وفقد "المدد" وهذا يعنى أن إحدى قيم الديمقراطية الهامة وهى الحرية تغيب تماما فى ظل العلاقة بين الشيخ والمريد. فالشيخ أكثر قدرة على الفهم وتقييم الأمور فى نظر مريديه

والاعتراض عليه معصيـة لله يجعل الالـتزام الأخلاقى مـع الطريقـة يحمـل إكراها معنويا للمريـد يتعـدى فـى أغلـب الحيـان النفـوذ الـذى يخلفـة الالـتزام القانونـى.

المبحث الثالث : المكون التاريخي

مقدمة :

يرجع البعض بالتصوف إلى صدر الإسلام الأول حين انتهى "الجيل الفريد"(١١٩) الذى أحاط بالرسول صلى الله عليه وسلم. وفى هذا يقول أبو حامد الغزالى " بعد انقضاء عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنقطاع الوحى وتوارى النور المصطفوى إختلفت الأراء وتنوعت الأنحاء وتفرد كل ذى رأى برأيه وكدر شرب العلوم شوب الأهوية وتزعزعت أبنية المتقين واضطربت عزائم الزاهدين وغلبت الجهالات وكثف حجابها وكثرت العادات وتملكت أربابها، وتزخرفت الدنيا وكثر خطابها. عندئذ تفردت طائفة بأعمال صالحة وأجوال سنية وصدق فى العزيمة وقوة فى الدين وزهدوا فى الدنيا ومحبتها واغتنموا العزلة واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى أسوة بأهل الصفة تاركين للأسباب مبتلين إلى رب العباد(١٢٠). ومن هنا فلا يستبعد أن تكون الأحداث السياسية التى بدأت فى العصر الأول من الخلافة الراشدة –حتى سنة ٤٠ هـ– وكذلك الأحداث الإجتماعية التى حولت المجتمع الإسلامى عن وجهته الأولى القائمة على الدعوة الخالصة هى العامل الأساسى فى ظهور التصوف الإسلامى(١٢١) .

وبصفة عامة نجد أن تاريخ التصوف كان مرتبطا بالسياسة على نحو مباشر وغير مباشر فالبعض يربط بين انتشار الحركات السياسية مثل حركة الزنج (٢٥٥:٢٧٠هـ) وحركة القرامطة التى بدأت عام ٢٧٨هـ ضد الدولة العباسية وبين التشيع والتصوف، بل إن بعض الدول مثل الدولة الفاطمية تستر مؤسسها أبو عبد الله الشيعى فى رداء الزهد لإستقطاب البربر فى المغرب وكذلك دولتىالمرابطين بالمغرب (٤٤٨ :٥٥٣هـ) والتى أسسها عبد الله بن ياسين الكردلى ودولة الموحدين التى أسسها محمد بن تومرت عام ٥١٤هـ. وعلى غرار ذلك استغل بعض أعداء الشيعة الزهد فى الثورة على الفاطميين كما فعل أبوركوة الذى ثار على الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله عام ٣١٧ هـ، كما استغل الشيعة التصوف عسكريا من خلال حركة "الصوفى" الذى ثار على أحمد بن طولون عام ٢٥٦ هـ منتهزا فرصة الصراع بينه وبين الخليفة العباسى(١٢٢). وفى بعض الأمكنة والأزمنة

تحولت الطرق الصوفية إلى حركات عسكرية شعبية ضد الإستعمار مثل السنوسية فى ليبيا التى كافحت للتحرر من ربقة الإستعمار الإيطالى(١٢٣) والمهدية فى السودان التى قاومت الإستعمار الإنجليزى(١٢٤)، وفى الشرق الأدنى لعبت الصوفية دورا فعالا فى مقاومة الغزو الهولندى لشمال جزيرة سومطرة فى أندونيسيا وساهمت فى دعم الحركة الإسلامية المسلحة فى الفلبين، وفى الصين جاهدت الصوفية ضد خضوع المسلمين دينيا وسياسيا(١٢٥). وكان للصوفية أيضا دور بارز فى نشر الدين الإسلامى فى أفريقيا ووسط آسيا.وفى تركيا تحولت الطريقة البكتاشية إلى العمل السياسى وأصبح لها بعض نواب فى البرلمان.

أما عن الصوفية المصرية فلها كما سبقت الإشارة خصوصية تميزها عما عداها من الطرق الصوفية فى البلدان الأخرى فهى صوفية تماهت فى الجماهير وارتدت لباس الطقوس القديمة وتعاملت مع السلطة بنفس الطريقة التى تتعامل بها أغلب جماهير مصر مع حكامها إلى حد كبير.

ويمكن تناول المكون التاريخى للتنشئة السياسية للمتصوفين من الزوايا الثلاث الاتية :

أولا : العلاقة بين المتصوفة والسلطة.

ثانيا : العلاقة بين المتصوفة والجماهير.

ثالثا : الصراع بين المتصوفة والقوى الإسلامية الأخرى.

أولا : العلاقة بين المتصوفة والسلطة : قيم الخضوع والشرعية والاستقرار والنفعية

إن تاريخ العلاقة بين المتصوفة والسلطة فى مصر ملئ بالمواقف والمفارقات التى تظهر مدى حرص كل منهما على الآخر لتحصيل منفعة متبادلة هى بالنسبة للسلطان تتعلق بخلق الشرعية والحفاظ على الاستقرار وبالنسبة للمتصوفة ترتبط بمصالح مادية ومكانة اجتماعية وحظوة لدى الحكام.

واستعراض تاريخ مصر منذ الفراعنة وحتى الوقت الراهن يشير الى أن كل مرحلة خلقت لنفسها الوسائل التى تجذب الجماهير من طقوس دينية وفلكلور شعبى..ألخ وذلك لدعم النظام السياسى القائم والتمكين لوحدة المجتمع

واستقراره. ولقد التقى الحكام مع أصحاب النفوذ الدينى وغيرهم على هذه القاعدة وكان المتصوفة من أصحاب السبق فى هذا المضمار خاصة بعد الفتح الإسلامى لمصر(١٢٦). فالإسلام كدين لم يكن طيعا فى يد الحكام ليستخدموه فى الأغراض السياسية لذا بحثوا عن الرجال الذين يطوعون لهم النصوص لتتوافق مع مسلكهم فى الحكم. وفى مصر لجأت الحكومات إلى التنظيمات الدينية الرسمية لتعبئة الجماهير حول أهدافها السياسية والثقافية والإجتماعية(١٢٧).

والمتصوفة كانوا فئة مهيئة للغاية للعب هذا الدور ليس فى مصر وحدها بل فى غيرها من البلدان فها هو أبو الحسن البصرى(ت:١١٠ هـ) يبرر الاستسلام والخضوع للسلطة والإنسحاب من ميدان مقاومتها، فمع أنه يصف الحجاج بن يوسف الثقفى بأنه كان طاغية وسفاك دماء إلا أنه يقول للناس :

" أرى ألا تقاتلوه فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بسيوفكم وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين"(١٢٨) .

ويأتى الصوفى الكبير والعالم والفقيه أبو حامد الغزالى لينخرط فى سلك حاشية الوزير السلجوقى فى نظام الملك منذ الثامنة والعشرين من عمره ويصبح أحد ادواتها القوية فى حربها ضد الحركة الاسماعيلية التى تزعمها آنذاك الحسن الصباح. وكتب الغزالى فى الرد عليهم كتابا عن " فضائح الباطنية " بأمر من الخليفة العباسى المستظفر بالله وأهداه اليه وعنون الكتاب بالمستظهرى، وفى هذا المضمار أتى كتابه تهافت الفلاسفة ليدحض دعوة التعليم العرفانية التى ركزت عليها الحركة الإسماعيلية وطرح المنطق الأرسطى بدلا منها لأجل إنقاذ علم الكلام الأشعرى من أزمته التى تعرض لها أنذاك والذى كان بمثابة الايديولوجية بالنسبة للدولة السلجوقية العباسية. كما كانت دعوة الغزالى للتصوف وإعادة طرحه فى ثوبه السنى الشرعى تسير فى نفس الإتجاه حيث شكل الأساس الأيديولوجى والتنظيمى لكيان هذه الدولة(١٢٩).

وان لم يكن الحسن البصرى قد ناصر الحجاج فإنه ساهم فى تدعيم سلطته بشكل غير مباشر وذلك من خلال دعوته للصبر وعدم تجنيده للثورة

والخروج. أما الغزالى فقد أدى دوره بشكل مباشر ولعله كان غير راض عن نفسه وهو يفعل ذلك بدليل مراجعته لأفكاره ومواقفه على نحو ما ظهر فى كتابه" المنقذ من الضلال ". وما يهم بالدرجة الأولى فى هذه الدراسة هو مايتعلق بالصوفية فى مصر سواء الذين وفدوا اليها وعاشوا على ارضها أو الذين انجبتهم. واذا كان الكثيرون يبدأون فى تأريخهم للعلاقة بين المتصوفة والسلطة فى مصر منذ إنشاء صلاح الدين الأيوبى لدويره الصوفية التى عرفت بخانقاة سعيد السعداء إلا أن ابن إياس الحنفى يبين فى كتابه الشهير " بدائع الزهور فى وقائع الدهور" أن أحمد بن طولون مؤسس الدولة الطولونية فى مصر (٢٥٤هـ/٢٧٠هـ- ٨٦٨/٨٨٤) قد استخدم أحد الطقوس الصوفية لكسب ود الجماهير فهو عندما فرغ من بناء مسجده لم يصل فيه الناس وقالوا " هذا بنى من حرام، كما عاب بعضهم على المسجد ضيق قبلته. فخطب ابن طولون فيهم قائلا : لقد رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام وقال لى "ياأحمد ابن قبلة هذا الجامع على هذا الوضع وخط لى فى الارض صورة مايعمل فما أمكننى أن ازد بعد ذلك ولا أنقص. فلما أصبحت وجدت النمل قد أطاف على ذلك الخط فوضعت أساس المحراب عليه(١٣٠)". ولقد أصبح هذا الموقف يتكرر كثيرا فى تاريخ مصر ففى أوقات الحروب والمحن ادرك الحكام أن الناس يلوذون بالاضرحة طلبا لرفع البلاء فتوسعوا فى بنائها بدعوى أنها تنفيذ لرؤية فى منامهم مثلما حدث لضريح السيدة سكينة بحى الخليفة بالقاهرة والذى يرجع تاريخ بنائه إلى عهد عبد الرحمن كتخدا عام١١٧٣هـ(١٣١).

وكان العصر الفاطمى هو العصر الذهبى بالنسبة للتصوف، فلقد شجع الفاطميون المتصوفة على التوافد إلى مصر لهدف سياسى بحت مفادة تدعيم نفوذهم وتثبيت شرعيتهم(١٣٢) فبالتصوف سعى الفاطميون لإبعاد الناس عن مجال السياسة بالاغراق فى الزهد وإختلاق المناسبات التى تشغلهم عن الحكم وإقامة الأضرحة على قبور بعضها وهمى لشخصيات لها مكانتها فى نفوس المصريين. وبالغ الفاطميون فى احياء هذه الطقوس وأعطوا الهدايا وقدموا المأكولات بكميات مدهشة فى كل المناسبات(١٣٣) لكسب قلوب الناس وضمان تأييدهم لحكمهم(١٣٤).

وفى عهد العزيز بالله الفاطمى أنشئت مساكن للطلاب الذين يدرسون المذهب الشيعى بجوار الجامع الازهر وخصصت لهم رواتب، كما خصصت الإعانات للمنقطعين لعبادة الله سبحانه وتعالى فكان يحمل إليهم أنواع عديدة من الأطعمة والخبز والحلوى ولاسيما فى المواسم والأعياد(١٣٥). وتشرب الحاكم بامر الله التصوف أو تظاهر بذلك واعتبارا من عام ٤٠٣هـ/١٠١٢م أخذ يتقشف فى ملبسه فارتدى الخشن من الثياب وراح يخرج وحيدا مرتديا الصوف إلى الجبال على أنه يتعبد إلى أن وجد مقتولا(١٣٦).

وفى فترة حكم الخليفة "الآمر" تم تجديد قصر القرافة وأنشأ الخليفة داخله مصطبة للصوفية وكان يجلس بالطابق العلوى ويرقص الصوفية أمامه بالمجامر والألوية، وفى أواخر عهدهم أنشأ الفاطميون المشهد الحسينى عام ٥٥٠هـ عندما شعروا بأن سلطتهم قد ضعفت ليجذبوا إليهم المصريين وعهدوا إلى ابن مرزوق القرشى ٥٦٤هـ تربية مريدى الصوفية فأنتظم أتباعه فى طوائف وطرق لنشر الدعوة الشيعية إلا أن هذه التنظيمات انهارت بانهيار الدولة الفاطمية وتحول المشهد الحسينىالى ضريح صوفى(١٣٧) ولما تولى صلاح الدين الايوبى حكم مصر كان يدرك تماما أن الهزيمة العسكرية والسياسية للفاطميين لا تكفىء فالدولة الفاطمية كان لها أيديولوجيتها الخاصة ولذا أضحى من الضرورى أن يبحث عن أيديولوجية بديلة ولهذا قرب منه المتصوفة السنة فقام بنقل قبر الكيزانى وهو صوفى سنى قاوم شيعية الفاطميين ثم استورد صوفية من الشرق وأنشألهم خانقاه سعيد السعداء وأرسل من لدنه صوفية إلى الصعيد ومنهم عبد الرحمن القنائى الذى كان متصوفا شيعيا وانقلب على أتباعه وانضم إلى سلطان الأيوبيين(١٣٨).

ومن الأدلة الدامغة على اهتمام صلاح الدين بالصوفية الإمكانيات المادية التى كانت متاحة لخانقاه سعيد السعداء ففضلا عن الأوقاف التى وقفها عليه كان هناك المخصص اليومى من الطعام والشراب فضلا عن الكساء كما اشترط أن من مات من الصوفية وترك عشرين دينارا فما دونها تكون للفقراء " المتصوفة " ولا يتعرض لها الديوان السلطانى ومن أراد السفر منهم يعطى تسفيره(١٣٩). وكانت الخانقاه مؤسسة كاملة يقطنها المتصوفة وبها الطبيب الذى يعالجهم والوقاد الذى يضئ لهم قناديلهم والبواب الذى يمنع من لاخلاق لهم من دخولها والطباخ الذى يطهى لهم طعامهم والرشاش الذى ينقل

الماء للادوار العلوية والسفلية بها والخدام الذين ينظفون ويرتبون والقراء الذين يقرأون القرآن والواعظ وخازن الكتب والمؤذن والخطباء والأئمة(١٤٠).

وهذا الترف والدعة التى عاشت فيها الخانقاه أثارت حنق بعض أدباء هذه الفترة فكتبوا يقولون(١٤١):

يا أهل خانقة الصلاح أراكم مابين شاك للزمان وشاتم
يكفيكم ماقد أكلتم باطـــــلا من وقفها وفزتم بالسالـم

وفى أواخر العصر الأيوبى وبداية العصر المملوكى وبالتحديد فى القرن السابع الهجرى ازدهرت الصوفية بشكل كبير وأطلق على هذا القرن "قرن الصوفية " فخلاله حكم مصر سبعة عشر حاكما، ستة من بنى أيوب وأحد عشر من المماليك. وهذه الفترة امتلأت بالمظالم واشتد فيها الصراع على السلطة وأضحى أغلب المصريين فقراء معدومين وانتشرت البطالة والمجاعات والخرافات واستغل الحكام الصوفية ليشغلوا الناس عن التفكير فى سوء أحوال البلاد. وقد انعكست ملامح هذا القرن المتشائمة على أدعية وأذكار الصوفيين لذا امتلأت عباراتها بالمفاهيم السوداوية التى تصور أحوال البلاد السيئة من ناحية وتبث فى نفوس الأتباع ما يحض على الصبر والقدرية من ناحية اخرى(١٤٢).

وكان الاحتفال بالمولد النبوى الشريف فى عهد المماليك يأخذ شكلا هائلا من الفخامة والعظمة وكان السلاطين يحرصون على مشاركة رعاياهم فى الإحتفال بهذه المناسبة ومنذ عهد السلطان قايتباى جرت عادة السلاطين على أن يقيموا خيمة كبيرة عجيبة الأوصاف تسمى "خيمة المولد" فعند أبوابها حوض جلدى ملئ بعصير الليمون وقد وقفت طائفة من صغار الخدم يناولون الناس الأكواب. وكان الإحتفال الرسمى يبدأ ظهرا ويستمر حتى ساعة متأخرة من الليل ويبدأ الاحتفال بقراءة القرآن ثم يقوم الوعاظ بدورهم ويأخذ كل منهم نصيبيه من النقود والملابس التى يمنحها السلطان والأمراء، وبعد صلاة المغرب تمد موائد الحلوى على اختلاف ألوانها وبعد ذلك يبدأ المنشدون بأهازيجهم فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم حتى ثلث الليل(١٤٣). واعتقد بعض سلاطين المماليك فى المتصوفة فكان الظاهر

بيبرس أشهر سلاطين المماليك يعتقد فى السيد البدوى وكان ينزل لزيارته فى طنطا ويجله بل ويقبل قدميه(١٤٤). واعتقد بيبرس كذلك فى الشيخ خضر بن موسى المهرانى الذى اشتهر بشيخ الظاهر بيبرس فقد نما إلى علم بيبرس أن خضر تنبأ له بالسلطنه فلما قتل الملك المظفر قطز قربه بيبرس منه واعتقد فيه وبنى له زاوية بجبل المزة وأخرى فى بعلبك وثالثة فى حماة ورابعة فى حمص بالشام ووقف عليها أحكارا تغل فى السنة نحو ثلاثين ألف درهم وأنزله بها وصار ينزل اليه فى الأسبوع مرة أو مرتين يطلعه على غوامض أسرار السلطنه ويستشيره فى أموره ولا يخرج عما يشير به عليه وكان يأخذه فى أسفاره وأطلق يده فى السلطنه. ووصف الشاعر هذا الوضع قائلا : ما الظاهر السلطان إلا مالك الدنيا بذاك السماء لنا الملاحم تخبر ولنا دليل واضح كالشمس فى وسط السما ولكل عين تنظر لما رأينا الخضر يقدم جيشه أبدا علمنا أنه الإسكندر ورغم أن بيبرس غضب عليه بعد ذلك وسجنه نظرا لطمعه فى تحف كانت قد أتت للسلطان من اليمن كما شكا له البعض فسق خضر وإتيانه لأفعال مشينة إلا أنه لم يلبث أن كتب بالإفراج عنه وهو فى دمشق ولكن البريد أتى بعد موت الشيخ خضر ومات السلطان بعد ذلك فى دمشق(١٤٥). وكان قايتباى يعتقد أيضا فى السيد البدوى وأغدق على أرباب الطرق الصوفية أموالا طائلة(١٤٦). وكان السلطان الظاهر خشقدم ٨٦٦-٨٧٢هـ يقيم المواكب فى قصره ويأمر بأن يلبس أمراؤه الصوف ويشق القاهرة فى المواكب الحافلة وقرب إليه المشايخ وسلطهم على الناس(١٤٧).

وحين أراد المسئولون إغلاق مطبخ الخانقاه الصوفية عندما انحسر ماء النيل فى عهد الملك الظاهر برقوق شكا المتصوفة لبرقوق فولى الأمير يلبغا السالمى أمر النظر فى هذه الشكوى وقال له أن يعمل بشرط الواقف فلما نزل إلى الخانقاه واجتمع بشيخ المتصوفة سراج الدين عمر بن رسلان البلقينى والذى أفتاه بالعمل بشرط الواقف وقال أن الخانقاه يجب أن تكون وقفا على المتصوفة سول القاطنيين فى القاهرة أو الواردين من بلاد الشام فإن لم يوجد كانت للفقراء من الفقهاء الشافعية والمالكية الأشعرية وكان له ماأراد(١٤٨). وقد لجأ برقوق إلى شيخ مشايخ الطرق الصوفية أكمل الدين

البابرتى ليصلح بين أثنين من أمرائه نشب بينهما نزاع واستطاع البابرتى أن يبرم صلحا بينهما ويخمد الفتنة(١٤٩).

وبلغت مكانة المتصوفة فى العصر المملوكى أن رفعت الكلفة بينهم وبين السلاطين. وقد حرص السلاطين على أخذ مشورتهم ولما ماتوا مشوا فى جنازاتهم فقد مشى برقوق فى جنازة البابرتى وظل واقفا حتى دفن وحضر السلطان جقمق جنازة ابن حجر وحضر السلطان الأشرف برسباى جنازة ابن عرب(١٥٠). وقد أثارت كثرة المؤسسات التى أنشأها المماليك للمتصوفة دهشة الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر فى العصر المملوكى. ولعل الواقعة التىحدثت مع آخر سلاطين المماليك وهو طومان باى كانت خير دليل على تمكن المتصوفة من إدارة الأمور فى مصر، فقد روى المؤرخون أن العثمانيين عندما سيطروا على الشام وهموا بالزحف على مصر كان الأمراء المصريون قد تحققوا من موت السلطان قنصوه الغورى تحت سنابك خيل العثمانيين فى الشام بموقعة مرج دابق ١٥١٦م فاختاروا من بينهم طومان باي ليخلفه فى السلطة فامتنع امتناعا شديدا نظرا لأن خزائن المال كانت خاوية ولا ينتظر أن يمتثل الأمراء لرأيه فى قتال العثمانيين دون أن يمدهم بالمال فذهب الأمراء الى شيخ المتصوفين أبى السعود الجارحى واستعانوا به فأحضر مصحفا وطلب من الأمراء أن يقسموا مجتمعين على طاعة طومان باى ففعلوا جميعا وتولى السلطة وخرج لملاقاة العثمانيين فى الريدانية . وقد بلغ الجارحى شأنا عظيما فى هذه الفترة لدرجة أن الشكاوى كانت ترفع إليه وكان الأمراء يقفون بين يديه فلا يأذن لهم بالجلوس وقد حملوا الطوب والتراب فى بناء زاويته(١٥١). ولم يقتصر الأمر على ترفع المشايخ عن الأمراء بل امتد فى هذا العهد إلى السلطان ذاته فعندما ضاق السلطان الغورى بالشيخ الصوفى شمس الدين الديروطى الذى اتهمه بالتقصير فى حمل الامة على الجهاد. وذهب الديروطى الى السلطان فحياه لكن الغورى استقبل التحية بالصمت فزجره الديروطى قائلا :إن لم ترد السلام فسقت وعزلت فقال للسلطان وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته.. ثم قال للشيخ : علام تحط علينا بين الناس فى ترك الجهاد وليس لنا مراكب نجاهد فيها. فقال الشيخ له : عندك المال.. ثم طال الجدل بينهما فقال الشيخ للسلطان لقد نسيت نعم الله عليك وقابلتها بالعصيان، أم تذكر حين كنت

نصرانيا ثم أسروك وباعوك من يد إلى يد ثم من الله عليك بالحرية والاسلام ورقاك ألى أن صرت سلطانا على الخلق عما قريب يصيبك المرض الذى لا ينجح معه طب ثم تموت وتكفن ويحفرون لك قبرا مظلما ثم يدسون أنفك فى التراب... وأرسل السلطان فى طلب الديروطى ليسترضيه ويستميله بالمال والشيخ يعرض عن ماله ويحقر من شأنه فما كان أعز من الشيخ وأذل من السلطان فى هذا المجلس(١٥٢).

وفى العصر العثمانى تعدى التصوف الأغراض العملية التى أدت الى وجوده وهى العكوف على العباده والانقطاع الى الله و التجرد لذكره والزهد فى طلب الدنيا ومجاهدة النفس ورياضتها ولبس فى هذه الآونة ثوب الدروشة وتحول من ظاهرة وجدانية فردية الى ظاهرة اجتماعية تتمثل فى حياة المتصوفة فى الزوايا والخانقاوات تحت ارشاد الشيوخ الذين جذبوا اليهم المزيد من المريدين وتلقوا معونات كبيرة من الأمراء والأثرياء،وكانت هذه العطايا من الكثرة بحيث احالت زهدهم رخاء وتقشفهم ترفا. وبدت حياة الشعب من الفلاحين والتجار حرمانا بالقياس الىالرغد الذى عاش فيه هؤلاء المجاورون (١٥٣). وقد شجع الحكام العثمانيون التصوف لتوجيه أنظار الشعب المصرى بعيدا عن فساد السلطة واستبدادها حتى وصل عدد الطرق الى ست وعشرين طريقة (١٥٤).

وفى الوقت الذى كان يعانى فيه الناس من وطأة الضرائب أعفى الولاة العثمانيون شيخ التصوف فى أغلب الأحيان من دفعها وحظى الشيخ البكرى الكبير ت٩٩٤هـ بمكانة رفيعة عند الحكام فكانوا يهادونه ويكاتبونه، كما أحسن الولاة استقبال المتصوفة إذا زاروهم و استجابوا لشفاعتهم وتركوا لهم عالمهم الخاص الذى تحكمه قوانينهم دون أن يقحموهم بقوانين الدولة وتمرد الصوفية على عرف البلاد وخرجوا على نظمها حتى يمكن القول أن أرباب الطريق فى مصر كانوا فى هذا العصر دولة داخل الدولة(١٥٥).

ويمكن القول أيضا أن المتصوفة والولاة العثمانيين استفاد كل منهما من الآخر فالسلطة شجعت التصوف ورأت فى التفاف الناس وازدحامهم حول المشايخ فرصة سانحة لتجنيدهم أو تحييدهم على الأقل بينما وجد المشايخ فى هذا مسألة تحقق لهم المكسب المادى والحظوة لدى الحكام فصاروا فى ركابهم وأمنوا على تصرفاتهم. ويوضح الشعرانى هذا بجلاء حين يقول :

مما من الله تبارك وتعالى به على حفظى للأدب مع السلطان ونوابه، فلا اعترض عليهم فى فعل ما هو من ملازمهم عادة بل أبتكر لهم المحامل الحسنة فى الشريعة والأجوبة المسكته فحتى لو جاء قصاد ملوك الفرنج إلى بلادنا فقام مماليك السلطان بخدمتهم وأركبوهم الخيل وطرقوا لهم الطريق لا أعترض بل أحمل ذلك على محامل صحيحة فى الشرع فربما فعلوا معهم ماذكر لمصالح تعود على المسلمين كأن يرحموا من عندهم من الأسرى إذ بلغهم أننا أكرمنا قصادهم ومن ورد إلينا منهم فإن الولاة أتم نظرا منا بيقين ولذلك ملكهم الله تعالى رقابنا وحكمهم فينا(١٥٦).

بل ويعتبر الشعرانى وهو من كبار متصوفة العصر العثمانى أن تدخل الناس فى شئون الحكم عمل مضر وغير واجب فيقول " ولم يزل يحصل الأذى والضرر لكل من دخل فى شئ ليس هو من مقامه ولا من مرتبته من قديم الزمان إلى وقتنا هذا(١٥٧)"وكان هذا غاية ما يسعى إليه العثمانيون وهو إبعاد رجال الدين عن سدة الحكم من جهة وكسب قاعدة اجتماعية من جهة ثانية. ومن أبرز مواقف التاريخ العثمانى فى هذا الصدد هو موقف السلطان عبدالحميد الثانى(١٨٧٦-١٩٠٨م) آخر سلاطين الدولة العثمانية من المتصوفة، فقد قرب إليه أبو الهدى الصيادى الرفاعى الذى تولى فى البداية نقابة الأشراف فى حلب بالشام ثم حاز على ثقة السلطان وأصبح شيخ مشايخ الطرق الصوفية وفاز بمنح السلطان وأمواله فى مقابل أن يصفه بأنه "الخليفة الأعظم ظل الله فى العالم وارث خلافة سيد المخلوقين الرسول صلى الله عليه وسلم، ناصر الشريعة الغراء وناشر ألوية الطريقة السمحاء وخادم الحرمين الشريفين وهو إمام المشرقين والمغربين"(١٥٨).

ولقد إستغل على بك الكبير التصوف فى سعيه للإستقلال عن الدولة العثمانية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى فاهتم بزاوية الأحمدى وحولها إلى مسجد وأوقف عليه وقفين يغلان ريعا صافيا قدر وقتئذ بـ ٢٦٢٦٤ جنيها من خلال أراضى زراعية بناحية القوصية والثانية عبارة عن ١٧ فدانا فى نواحى طنطا وبلتاج فضلا عن عمائر وعقارات. واستخدم دخل هذه الأوقاف للإنفاق على خلفاء السيد البدوى وخدام ضريحه والعلماء والمجاورين التابعين للطريقة الأحمدية والفقراء والعجزة والأيتام وأرباب الأشاير والمنسوبين للطريقة. وقد أنشأ على بك عام ١٧٦٨م ثلاثة قباب على

المسجد الأحمدى وجعل سبيلا فى مواجهته وفوقه مدرسة لتعليم القراءة(١٥٩).

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر عام ١٧٩٨ واحتلتها كان نابليون يدرك إلى حد كبير دور الدين فى البيئة السياسية بوجه عام ومكانة المتصوفة داخل المؤسسة الدينية بوجه خاص لذا عين الشيخ خليل البكرى عضوا فى الديوان الذى أنشأه لإدارة مصر سياسيا(١٦٠).

أما محمد على الذى تولى حكم مصر عام ١٨٠٥ بعد أن بارك ذلك علماء الأزهر ومنهم كبار المتصوفة مثل الشيخ السادات فقد كان محيطا بجماهيرية التصوف لذا سعى إلىأن يجعله فى قبضة يده فأصدر عام ١٨١٢ فرمانا يعطى للشيخ البكرى سلطة مطلقة على الطرق الصوفية وما يتبعها من زوايا وتكايا. وفى الوقت الذى كان التصوف يدرس بالأزهر الشريف استخدم محمد على قوة الطرق الصوفية ضد علماء الأزهر أنفسهم، وقد ظهر هذا بجلاء فى أواخر فترة حكم محمد على وبالتحديد فى عام ١٨٤٧م حين تم أول اتفاق يحدد صلاحيات كل من شيخ الأزهر وشيخ مشايخ الطرق الصوفية وجد الأزهر بمقتضاه نفسه وقد انتزعت منه كل سلطة على المتصوفة ومنذ ذلك الحين ظهر الشيخ البكرى فى مظهر السلطة الوحيدة على الطرق الصوفية فى مصر يصدر لها الأوامر ويصرف لمشايخها الأموال اللأزمة للأنفاق عليها(١٦١).

واستمر خلفاء محمد على فى تكريس المركزية الصوفية فصدر مرسوم خديوى عام ١٨٥٩ نص على خضوع خادمى التكايا والزوايا والأضرحة الصوفية لسلطان الشيخ البكرى. وفى عام ١٨٧٢ منعت حلقات الذكر فى المنازل لتيسير إشراف البكرى عليها وجعل ممثلى الشيوخ" الخلفاء والنواب" تحت السلطة الرقابية له.

وبعد ذلك بتسع سنوات أى فى عام ١٨٨١ م صدر مرسوم يعطى للشيخ البكرى حق التدخل فى شئون الطرق الداخلية مباشرة (١٦٢). ولقد كان المقصود من هذا التقليد هو تسهيل اشراف الدولة على الطرق الصوفية.

وفى غهد الشيخ محمد توفيق البكرى تم حصر الطرق الصوفية الرسمية فى مصر وأصبح ما عداها لايجوز له ممارسة العمل الصوفى(١٦٣)، وذلك فى خطوة أكثر تشددا لوضع الصوفية تحت يد

السلطة. وكان توفيق البكرى على صلة بالخديوى عباس حلمى منذ أيام الدراسة الأولى لذا ولاه الخديوى كل المناصب الموروثة فى بيت البكرى بعد وفاة أخيه الأكبر فاضحى شيخا لمشايخ الطرق الصوفية ونقيبا للأشراف وعينه الخديوى فى مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية وأنعم عليه بكسوة التشريف من الدرجة الأولى وبالنيشنات المجيدة وكل هذا فى عام واحد وهو عام ١٨٩٢(١٦٤). وكان الخديوى يهدف من ذلك إلى كسب شعبية المتصوفين إلى جانبه فى مواجهة المعتمد البريطانى اللورد كرومر(١٦٥).

ولكن شهور العسل بين البكرى والخديوى لم تدم طويلا إذ سرعان ماتلبدت العلاقات بينهما بغيوم الشك والريبة، فالعلاقة الحميمة بين البكرى والسلطان العثمانى والتى جعلت الأخير يقول له ذات يوم " لقد صرت من الآن إبنى"-زرعت الخوف فى قلب الخديوى عباس خاصة بعد أن قال البكرى فى مطلع قصيدة يمدح فيها الخديوى:

وإنى من البيت الذى تعلمينه	أقام عود الدين لما تأودا
وأول هذا الأمر نحن أساته	وآخره متى يكون كما بدا

ويشير هذان البيتان إلى تولى أبو بكر الصديق أمر المسلمين بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يعنى أن الأمر قد يعود إلى بيت البكرى مرة أخرى ولقد دعم طموح البكرى وصلته بالسلطان العثمانى من هذا التفسير(١٦٦).

واستغل كرومر تعكر صفو العلاقة بين البكرى والخديوى وتقرب من البكرى لأنه رأى فيه ورقة رابحة يمكن أن يستخدمها ضد الخديوى اذا دعت الضرورة لذلك، فراح كرومر يصف البكرى قائلا :

"وكان يقتبس فى محادثتى عن حقوق الأنسان آراء جان جاك روسو بلغة فرنسية بليغة وسألنى أن أعيره بعض الكتب ليستفيد منها. عند ذلك سألت نفسى عما إذا كنت فى يقظة أم فى منام. وكان هذا الشيخ العصرى الجامع بين مكة من جهة وباريس من جهة أخرى هو آخر ما أنتجه الإسلام فى رقيه "(١٦٧)

وكان كرومر يزور البكرى فى بيته بالخرنفش دائما وتدخل فى صفه عندما كان متهما بتكليف الأديب مصطفى لطفى المنفلوطى بنظم قصيدة هجاء

لاذعة فى الخديوى عباس. فقد عزل كرومر النائب العام المصرى لأنه رفض تغيير المحقق فى القضية ووضع مكانه محققا بريطانيا قضى ببراءة البكرى من التهمة المنسوبة إليه(١٦٨).

ورغم قرب البكرى من كرومر ومجافاته للخديوى بعض الوقت إلا أن هذا لم يمنعه من شجب الاحتلال الانجليزى لمصر ففى تصريحات لمراسل صحيفة "نيويورك هيرالد"قال :" إن مبدأه هو مصر للمصريين وهو ضد أى احتلال فرنسى أو إيطالى أو تركى، كما أنه ضد الإحتلال الإنجليزى وأنه يعتقد أن بلاده قادرة على حكم نفسها(١٦٩) ".

وانتقد البكرى الخطر الذى كان مفروضا على مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية بعدم تناول السياسة فى مناقشتهما، وعندما قدم ولى عهد بريطانيا إلى مصر كتب له فى هذا الصدد يقول " إن الأمة كان لها دستورها النيابى قبل عهد الاحتلال ولم ينشأ مجلش شورى القوانين بشكله الذى عليه فى أول عهد الإحتلال إلا على وعد من اللورد دوفرين مندوب بريطانيا آنذاك بأن يكون هذا المجلس بعد سنين قليلة مجلسا نيابيا كاملا يساعد الحكومة على أداء وظيفتها أحسن أداء" ويقول البكرى عن نفسه فى هذا الشأن :" لقد قبرت فكرة الدستور مع الإحتلال البريطانى وظل هذا الوضع قائما حتى عام ١٨٩٢ عندما توليت نقابة الأشراف ونزلت إلى ميدان السياسة فوضعت نصب عينى أن أحيى تلك الفكرة وأخرجها من القبر"(١٧٠).

وفى ٢٢ أبريل عام ١٩٠٥ أصدر المجلس الصوفى لائحة داخلية بإيعاز من الخديوى أكدت رقابة الخديوى على الطرق الصوفية ووجد المشايخ أنفسهم مجبرين على الخضوع للدولة حيث عوملت حلقات الذكر التى يقودها خلفاء لا يحملون إجازة رسمية معاملة التجمعات غير المشروعة(١٧١).

ولقد ظل بيت البكرى على قمة الهرم الصوفى حتى عام ١٩١١ عندما خسر محمد توفيق ألقاب شيخ السجادة البكرية ونقيب الأشراف ثم لم يلبث أن أبعد البكريون عن الإشراف على الطرق الصوفية تماما عام ١٩٤٦ حيث عزل الملك فاروق شيخ مشايخ الطرق الصوفية أنذاك أحمد مراد البكرى بسبب تأييده للحركة المناهضة لمصر فى السودان وحل محله الشيخ أحمد الصاوى الذى ظل يحمل هذا اللقب حتى عام ١٩٥٨(١٧٢).

ولقد انقسم موقف الصوفية من الاحتلال البريطاني لمصر، فهناك طرق مثل الإدريسية الأحمدية كانت تحصل على مساعدات بريطانية كبيرة وكان شيخها يمد الإنجليز بمعلومات عن تحركات الأدارسة فى منطقة عسير بالجزيرة العربية وهناك الطريقة الميرغنية الختامية التى وجد البريطانيون فى معارضتها للمهدية فى السودان موقفا يخدم مصالحهم فقدموا اليها الدعم المادى والمعنوى. كما ساند الاحتلال الطريقتين الغنيمية والدمرداشية التى ارتبط شيخها مصطفى الدمرداش باشا بعلاقات خاصة مع جورج لويد المندوب السامى البريطانى فى مصر (١٩٢٥-١٩٢٩) وعلى الجانب الآخر عارض الشيخ محمد ماضى أبو العزايم شيخ الطريقة العزمية الاحتلال وسمح لجمعية "اليد السوداء" المناهضة للانجليز باستخدام مطبعته وقد اعتقل أكثر من مرة جراء موقفه هذا . كما كان الشيخ محمود أبو الفيض المنوفى من أشد المقاومين للإحتلال وتولى رئاسة جمعية الفدائيين التى أصدرت مجلة لواء الإسلام الشهرية من ١٩٢٤ حتى ١٩٣٠ و نشرت مقالات وأخبار تهاجم الإحتلال(١٧٣). فى المقابل نجد أن شيخ الطريقة السمانية محمد ابراهيم الجمل وصل به الحال فى تأييد الانجليز الى جمع توقيعات المواطنين ضد ثورة ١٩١٩ والدعوة إلى بقاء الانجليز فى مصر(١٧٤). ومن جانبها لم تغفل الأحزاب المصرية الطرق الصوفية ودورها فى التعبئة الإجتماعية، فيما بين ١٩٠٧, ١٩٥٧ حصلت كثير من الطرق على الاعتراف الرسمى خاصة بعد لائحة ١٩٠٥ بفضل علاقاتها ببعض الأحزاب السياسية، فعلى سبيل المثال حصلت العزمية على الاعتراف بها عام ١٩٣٢ نظرا لتوسط محمد محمود باشا رئيس حزب الأحرار الدستوريين لدى الشيخ عبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووقف اسماعيل صدقى باشا رئيس حزب الشعب فى صف محمود أبو العزايم الذى كان ينافس أخيه محمد على مشيخة الطريقة. وتدخل حزب الوفد فى المشكلة التى أثيرت داخل الطريقة العفيفية الشاذلية فى مواجهة الطريقة الأم(١٧٥). وساند الوفد كذلك الطريقة البغدادية والتى كان شيخها سيد عفيفى البغدادى (ت/١٩٤٥) عضوا فى لجنة الوفد المحلية وقام بتعبئة مريديه لدعم الحملة الإنتخابية للوفد منذ عام ١٩٢٤.

ولم يقف دور الوفد عند حد التدخل فى شئون بعض الطرق بل تعداه إلى حد محاولة السيطرة على الإدارة المركزية لهذه الطرق ممثلة فى منصب

شيخ مشايخ الطرق، ففى أعقاب تنحية الملك فاروق لأحمد مراد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية سنة ١٩٤٦ بدعوى قيامه بدعم الحركة الإنفصالية فى السودان أثناء زيارته لها سعى مصطفى النحاس رئيس حزب الوفد ليفرض مرشحه وهو أحمد الصاوى العمرانى ليشغل هذا المنصب والذى كان من أعضاء الوفد القدامى إلى جانب كونه شيخا للطريقة الخلوتية. وقد تراجع الصاوى فى النهاية عن سعيه لهذا المنصب بعد أن أدرك التعارض بين دوره السياسى ودوره كشيخ مشايخ الطرق الصوفية، وعندئذ رشح الشيخ مصطفى عبدالرازق رجلا آخر هو " أحمد الصاوى " الذى يتشابه اسمه مع مرشح الوفد ولقى المرشح الجديد تأييدا من كل من رئيس الوزراء آنذاك محمود فهمى النقراشى ومفتى مصر الشيخ حسنين مخلوف وبعض الدوائر الوفدية(١٧٦). ومن الرموز الوفدية التى كان لها صدى كبير لدى الصوفية ياسين أحمد باشا الذين كان ينتمى للاشراف وتولى وزارة الأوقاف فى الأربعينات وكان يحظى بشعبية جارفة فى قنا(١٧٧).

ولقد رشح حزب السعديين الشيخ محمد محمود علوان ليصبح عضوا فى البرلمان عن الحزب فى الفترة مابين ١٩٤٢ , ١٩٥٣ بفضل مساندة مريديه(١٧٨). وتواصل علوان مع ثورة يوليو وكان صديقا لعبد الحكيم عامر الذى أنيط به الاشراف على الطرق الصوفية فعينه شيخا لمشايخ الطرق الصوفية عام ١٩٥٧(١٧٩).

ومن الطرق التى كانت لها علاقات بالأحزاب السياسية الطريقة الحبيبية التى لاقت دعما من أحد أعضاء حزب الاتحاد البارزين وهو " محمد حلمى عيسى " الذى تولى وزارة الداخلية فى وزارة زيور باشا الثانية وانضم شيخ الطريقة محمد عبد الهادى الحبيبى إلى الحزب(١٨٠).

وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ استخدمت السلطة الحاكمة الصوفية كجزء من استخدامها للدين بوجه عام لتثبيت شرعيتها وتبرير سياستها، فالدين استخدم لخلق الشرعية الإجتماعية والسياسية وتبرير المشروع الإشتراكى وتبرير حرب اليمن وتبرير هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتعبئة للمعركة ورفع معنويات القوات المسلحة(١٨١).

وفى الوقت الذى كان فيه الإسلام الحركى (الإخوان المسلمون) فى حالة عداء مستمر مع النظام الناصرى فإن الصوفية مثلت الأداة الطيعة فى

يد عبد الناصر لمواجهة الإخوان من ناحية وتحسين صورة النظام دينيا من ناحية ثانية، وفطن النظام لذلك فاتبع سياسة مرنة مع الطرق الصوفية واستقطبها إلى جانبه(١٨٢) ومنع أى احتكاك عدائى من قبل المسئولين بمشايخ الطرق الصوفية، ورغم أن بعض المشايخ كانوا فى حماية القصر قبل الثورة إلا أن ضباط الثورة لم يناصبوهم العداء بل فتحوا الطريق أمامهم للإنضواء تحت كنفهم(١٨٣).

ومن جانبها لم تأل الصوفية جهدا فى مناصرة الثورة والوقوف إلى جانب سياساتها بشكل منقطع النظير فهاهى إحدى المطبوعات الرسمية الصادرة عن المشيخة العامة للطرق الصوفية تقول :

" لقد جاءت الثورة المباركة وجاءت معها روح الإيمان والتوثب وأشرق الوادى الكريم بنور الأمل وانبعث الشعب العريق للجهاد والعمل وأخذت يد الاصلاح تبنى وتشيد وتبعث الطاقات المدخرة.. وماكان للتصوف الاسلامى أن يتخلف عن موكب الحياة وفجر النهضة "(١٨٤).

وتقول أيضا : " إن قول عبد الناصر ان مثلنا الأعلى فى الكفاح هو الإيمان والصبر هى كلمات خالدة يجب أن نقف عندها طويلا وأن نتدبرها ونتذوقها لأنها ترسم لنا حقيقة كبرى من حقائق الحياة وترشدنا الى اسرار البطولة ومسببات النصر.. لقد كان إيمان ناصر هو الذى وهبه العزيمة التى لاتقهرها عزيمة والإرادة التى لا تفلها إرادة والقوى التى لاتغلبها قوى، كان هو السلاح الحاسم الذى تزود به فمنحه البأس والصبر والعزم المنتصر حتى حقق لبلاده ماتريد من عزة وكرامة وحقق لعروبته ماجعل البانديت نهرو رجل آسيا الكبير يقول عن القومية العربية الذى بعثها ناصر : انها اعظم أحداث التاريخ المعاصر"(١٨٥).

ورأى المتصوفة فى الاشتراكية نظاما يمثل نوعا من السمو بكرامة المواطنيين جميعا، وهى إشتراكية مؤمنة لا ملحدة فاضلة لا فاجرة ورأوا فى عبد الناصر " قائد البعث العربى، موجه التاريخ،محرر الشعب من إسار المواريث الرجعية ومن قيود الطبقية والاستغلال، وهو الذى وقف ليعلن حق الانسان فى حياة فاضلة وفى عمل شريف وفى مجتمع تتكافأ فيه الفرص وتتساوى فيه الاقدار وتتعاون فيه الطاقات وهو يسير على تخطيط هادف ومنهج محدد يستهدف التوازن الاقتصادى والعدل الاجتماعى والبعث

والانطلاق للقوى الشعبية العاملة "(١٨٦). وبلغت العلاقة بين الصوفية وعبد الناصر الى درجة ان يقول شعراوى جمعه وزير الداخلية فى عهد عبد الناصر " حينما مات عبد الناصر كان علينا وسط مشاهد الحزن ومشاعره الفياضة أن نعمل على وضع ترتيبات خاصة لحماية الجثمان، فقد وصلتنا معلومات تفيد بأن الطرق الصوفية ستتكالب على النعش وتخطفه لتطوف به كافة مساجد وأضرحة اولياء الله الصالحين فى القاهرة "(١٨٧).

وظهر ذلك فى عدة مواقف سياسية مر بها النظام الناصرى، فقد دعت الصوفية الى الجهاد ضد الاستعمار الثلاثى عام ١٩٥٦ وعند الاحتفال بالنصر رأت أنه " يشكل عيدا للإنسانية والحرية العالمية والتحول التاريخى "(١٨٨).

وفى عام ١٩٦٥ حيث حدث التصادم الكبير بين النظام الناصرى والإخوان المسلمين وقفت الطرق الصوفية الى جانب النظام وأصدر الشيخ محمد محمود علوان شيخ مشايخ الطرق الصوفية إنذاك بيانا فى مولد الرفاعى أعلن فيه أن رسالة الصوفية هى الدعوة للأمن والسلام ومحاربة أساليب العنف والإرهاب وقال أن الاسلام حرم التآمر فى الخفاء والمفاجأة بالاثم والعدوان (١٨٩)، وفى ابريل ١٩٦٧ أصدر المجلس الصوفى بيانا يدين فيه مأسماه بالمؤامرات الرجعية للملك فيصل عاهل السعودية وشاه ايران والرئيس التونسى الحبيب بورقيبه وهم كانوا متحفظين على سياسات عبد الناصر بل ناصبوها العداء(١٩٠).

وعقب هزيمة يونيو ١٩٦٧ أعلنت الطرق الصوفية مساندتها التامة للرئيس عبد الناصر، وفىديسمبر من نفس العام سار أكبر موكب صوفى رسمى فى مصر تأييدا للقيادة السياسية(١٩١). ويذكر البعض أن عبد الناصر كان على صلة بالمتصوفين وكان يستضيف الشيخ أحمد رضوان المتصوف الكبير ليشكو له همومه وأوجاعه(١٩٢). وهذا التأييد التام من قبل المتصوفة للنظام الناصرى وحدب الاخير عليهم ورعايته لهم لم يقطعه سوى إستثناءات قليلة مثل محاربة عبد الناصر للطريقة البكتاشية ومصادرة تكيتها بالمقطم عام ١٩٥٧. نظرا لاشتباهه فى ارتباطها بنظام ماقبل الثورة، ومصادرته لأملاك الطريقة الدمرداشية عام ١٩٦١، ووقوفه فى وجه الطريقه الحصافية للاشتباه فى ارتباط بعض مريديها بجماعة الاخوان المسلمين نظرا

لان مؤسسها الشيخ حسن البنا بدأ حياته الاولى فى الطريقة الحصافية بالمحمودية، ونفس هذا الاتهام وجه للطريقة النقشبندية التى القى القبض على شيخها نجم الدين الكردى عام ١٩٦٥ وتم حل الطريقة(١٩٣) ٠ فقد كان النظام حريصا على استمرار الصوفية بعيدا عن السياسة قدر الممكن واستخدام القطاع العريض منها فى تدعيم شرعيته.

ويمكن القول ان الدولة الناصرية كانت تهدف من إحكام قبضتها على الطرق الصوفية الى تحقيق عدة أهداف أساسية :

١ـ السيطرة على جماعة تقليدية قوية يمكن أن تشكل تهديدا أو ضغطا على النخبة الحاكمة ذات النزعة العلمانية .

٢ـ رغبة النظام فى الوصول الى الجماعات والشرائح الدنيا خاصة فى الريف والتى لم يتمكن من الوصول إليها من خلال وسائل الاعلام أو التنظيمات السياسية وذلك إعتمادا على انتشار الطرق الصوفية فى الريف.

٣ـ الحيلولة دون استقطاب هذه الجماعات والشرائح الدنيا بواسطة نخب اخرى منافسة أو مناوئه للنخبة الحاكمة، وكانت عين النظام الناصرى فى هذا المضمار على الاخوان المسلمين الذين كانوا يحاولون تجنيد قاعدة جماهيرية ضد الناصرية .

٤ـ لجأ النظام الناصرى للصوفية باعتبارها منفذا لتفريغ مشاعر الاستياء والإحباط دون عنف فأمام معارضة بعض السياسات التى سلكها النظام كان لابد من احتواء الغضب الذى نجم عنها وتسريبه رويدا رويدا فى الممارسة الصوفية القائمة على الصبر والقناعة ولذا شجع النظام الصوفية وفتح الباب أمامها واعترفت السلطة بالكثير منها وزاد حجم وعدد الموالد(١٩٤).

٥ـ راى النظام الناصرى أن الطرق الصوفية كجماعات ممتدة عبر القوميات يمكن أن تكون وسيلة دعائية وركيزة شعبية لتحقيق أهداف السياسة الخارجية القائمة على "القومية العربية ".. وبلغ الاستخدام ذروته عام ١٩٦١ حين عقد بالقاهرة المؤتمر الصوفى العالمى الذى ضم شيوخا من كل البلاد العربية وكان هدفه استغلال الشبكات والصلات العربية لمؤسسات الصوفية لصالح السلطة. ولقد باركت الصوفية التوجه القومى للنظام وأضحت مجلة التصوف الإسلامى بوقا له فى هذا الشأن فراحت تشيد بالعلاقات المصرية العربية وتنتقد النظام السعودى الذى عادى مصر آنذاك وتبرر التدخل المصرى فى

اليمن . وظهر جليا استخدام النظام للإتصالات القومية للصوفية فى حالة الطريقة الجنيدية الخلوتيه وهى طريقة أسسها سورى فى منتصف القرن التاسع عشر، وفى خريف عام ١٩٥٨م أقام شيخ الطريقة حسين إبراهيم الجنيدى فى سوريا وهو العام الذى أعلنت فيه الوحدة المصرية السورية وليس ذلك لكونه شيخا صوفيا فقط بل لأنه كان عضوا سابقا فى مجلس الأمة فى دورات ١٩٥٧و ١٩٥٨و ١٩٦٨م ثم فى مجلس الشعب عام ١٩٧١م. كما خاول النظام الناصرى استخدام الطريقة القطانية الشاذلية فى توثيق العلاقة مع المغرب الذى يعتبر مهد هذه الطريقة. وساندت الدولة الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية الممتدة داخل مصر والسودان من أجل توطيد العلاقات بين البلدين (١٩٥).

وفى عهد السادات كما كان فى عهد عبد الناصر استخدم الدين عامة لتبرير سياسة الحكومة. فلقد تم تبرير السلام مع اسرائيل وابرم معاهدة كامب ديفيد وتبرير سياسة الإنفتاح الإقتصادى التى بدأت عام ١٩٧٤م و معاداة النظام الايرانى الإسلامى الذى جاء عقب ثورة ١٩٧٩م، والوقوف ضد التدخل السوفيتى فى أفغانستان ١٩٧٩م. وغير ذلك من السياسات الداخلية والخارجية(١٩٦).

وكانت الصوفية على رأس القوى الدينية التى استخدمها النظام فى تبرير وتدعيم سياساته فحرص المسئولون على حضور موالد الصوفية واحتفالاتها وخاصة المولد النبوى ومولد الحسين والسيدة زينب والسيد البدوى. وحين صدر العدد الأول من مجلة "التصوف الإسلامى " فى مايو ١٩٧٩ كتبت تقول فى حق الرئيس السادات:

" يسر مجلة التصوف الإسلامى أن تتوج عددها الأول بهذا المقال للرئيس المؤمن محمد أنور السادات والذى يتحدث فيه عن رسالة التصوف حديث العالم ببواطنها الغيور على تعاليمها الحريص على تطهيرها والسمو بها إلى مكانها الأول فى صدر الاسلام وقد شاء الله أن يحقق كل ماكانت تصبو إليه نفسه الكبيرة نحو رسالة التصوف"(١٩٧).

وحين جرت أحداث سبتمبر ١٩٨١م الشهيرة كتبت المجلة تقول مدافعة عن النظام :

"مسئولية من هذا الإنحراف ؟.. هنا الإنحراف الذى جرف فى تياره فريقا من أبنائنا، ألم ننبه إلى ضرورة تبصرة الشباب بأمور دينه ؟ ألم نحذر من خطر تسرب المبادئ الهدامة تحت شعار الدين إلى صفوف الجمعيات الدينية لتضليل الشباب ؟ ألم نحذر من استغلال هؤلاء الأدعياء لجهل الشباب بالدين والتراث ؟.. إن الحل يتطلب تجنيد كل القوى المؤمنة بحق هذا الوطن فى أن يعيش فى سلام وأمن، وليس أقدر من كبير العائلة المؤمن –السادات– على أن يقوم بهذا العمل"(١٩٨).

وفى فترة حكم الرئيس مبارك التى بدأت عام ١٩٨١م ظهر جليا تقرب الحكومة من المتصوفة وسعى أرباب الطرق أيضا للتقرب من السلطة. فبعد اغتيال السادات يوم ١٩٨١/١٠/٦ أصبح لجماعات الإسلام الثورى صدى كبيرا داخل المجتمع المصرى وكان على الحكومة أن تواجهه بنفس القدر. ورغم أن المواجهة الأمنية طرحت بشدة خاصة فى فترة تولى زكى بدر وحسن الألفى لوزارة الداخلية إلا أن النظام الحاكم كان معنيا بدرجة كبيرة أن يقدم نفسه فى صورة المدافع عن الإسلام فى وجه جماعات "العنف والارهاب" ودعاة " التطرف والخروج" فالاستراتيجية التى تبنتها الحكومة لم تكن مقابلة أفكار الجماعات الإسلامية بأفكار علمانية ولكن كانت الخطة هى منافسة هذه الجماعات داخل مساحة الإسلام نفسها لتمييع الموقف وسد الطريق أمام هذه الجماعات حتى لا تتمكن من تجنيد أكبر عدد ممكن من الأعضاء اعتمادا على إلهاب المشاعر الدينية لشعب معروف بتدينه منذ بداية التاريخ. ولذا نجد أن الخطاب الذى واجه به نظام مبارك هذه الجماعات كان خطابا دينيا أيضا يعتمد على طرح دينى مغاير ويجعل الصراع بين الجماعات والحكومة ليس صراعا بين الإسلام واللاإسلام ولكنه صراع على تطبيق "الإسلام الصحيح " والذى يرى كل منهما أنه هو الذى يمثله.

وعلى هذا الأساس خلقت الظروف الملائمة لتحالف النظام مع الصوفية ضد الجماعات الإسلامية فالنظام يلتحف بها باعتبارها طرحا دينيا له مكانته لدى المصريين ليحسن صورته أمام الرأى العام بأنه يعرف حدود الدين والصوفية تحتمى بالنظام من جماعات الإسلام السياسية التى تهدد الصوفية بحرق وتدمير الأضرحة وتسعى إلى تقويض أركان التصوف من

منبعه حين تطرح الفقه السنى العملى فى مواجهة طقوس وتقاليد الصوفية التى يرى شباب الجماعات أنها فسق إن لم تكن كفرا.

ومن هذا المنطلق استمر المسئولون فى حرصهم على حضور الحفلات الصوفية المختلفة فى كافة أنحاء مصر وأصبح الدكتور أبوالوفا التفتازانى شيخ مشايخ الطرق الصوفية الذى توفى عام ١٩٩٤م عضوا فى الحزب الوطنى الحاكم ورئيسا لعدة لجان داخل الجهاز الإدارى للدولة. وأتى بعده رجل من عقر دار المؤسسة الرسمية وهو السيد عبد الهادى القصبى محافظ الغربية السابق ليتولى أمور المشيخة العامة. وحرص رئيس الدولة نفسه على الصلاة فى مساجد الأولياء مثل سيدنا الحسين والسيد البدوى.

وفى يوم ١٩٩٥/٢/٢٤م ادى الرئيس مبارك صلاة الجمعة فى المسجد الأحمدى بطنطا وسمع إطراء غزيرا من خطيب المسجد الذى بدأ خطبته قائلا " إن من دواعى الفخر أن يكون بيننا اليوم هذا الرئيس" ثم أسهب فى شرح مواقف مبارك التى رأى أنها كانت دفاعا عن الإسلام فى الداخل والخارج.

ولقد اعتمد نظام الحكم فى عهد السادات و مبارك فى تعاملهما مع الصوفية على لائحة ١٩٧٦ التى سبقت الإشارة اليها والتى أممت الصوفية لصالح الحكومة لتصبح مؤسسة رسمية بحته تاتمر بأمر السلطة وتنتهى بنهيها.

أما عن علاقة الأحزاب السياسية على الساحة فى الوقت الراهن بالطرق الصوفية فإنها علاقة ضعيفة نسبيا بل تبدو أكثر ضعفا مما كانت عليه قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ مثلا. واتضح هذا بجلاء من المقابلات التى أجراها الباحث مع بعض رموز الأحزاب المصرية الراهنة، فقد كانت رؤيتهم لهذه العلاقة محكومة بفهم تقليدى ثابت عن كون الصوفية نوعا من العبادة وليست لها إتصال بالسياسة. وإذا كان هؤلاء الرموز قد اعترفوا بالدور الذى لعبه الصوفية مع الأحزاب قبل الثورة إلا أنهم أكدوا أن هذا الدور قد انقطع ولم يعد له وجود منظم فى أيامنا هذه. فالظرف الاستعمارى هو الذى هيج سواعد المتصوفة لينخرطوا حتى ولو على استحياء فى حقل السياسة وبانتفاء هذا الظرف توارى هذا الإنخراط. وبصفة عامة توحدت رؤى الرموز

الحزبية المبخوثة حول علاقة الأحزاب بالطرق الصوفية وانحصرت في النقاط التالية(١٩٩):.
١- لم يحدث تنسيق في أى انتخابات بين أحزابهم وبين الطرق الصوفية في أى منطقة من المناطق على مستوى الجمهورية.
٢- وإذا حدث شئ من هذا القبيل فإنه يتم بشكل فردى ولم يكن أبدا يمثل خطة شاملة اعتنى بها الحزب ودرس جوانبها أو اتخذ قرارا بشأنها. ويأتى هذا فى الغالب ليس لكون المتصوفة متصوفين فى حد ذاتهم ولكن لتقاطعهم مع التحالفات القبلية والإجتماعية المختلفة والتى تلعب دورا بارزا فى ترجيح كفة مرشح على آخر خاصة فى الريف والصعيد.
٣- ليست هناك خطة مستقبلية أو حتى مجرد نية لتجنيد أرباب الطرق الصوفية فى الأحزاب أو الاستفادة بشكل مدروس وواضح من نفوذهم ليس لكون المتصوفة يخاصمون العمل السياسى من وجهة نظرهم فقط بل إن بعضهم اعتبر أن هذا الأمر يعد من قبيل خلط السياسة بالدين وهو أمر مرفوض فى رأيهم.
وقد عبر الإستاذ على سلامه سكرتير عام مساعد حزب الوفد عن هذا جيدا حين قال " نحن حزب مالله لله ومالوطن للوطن " وذلك فى رده على سؤال حول ما إذا كان هناك تخطيط مستقبلى لدى الحزب للاستفادة من أتباع الطرق الصوفية خاصة خلال الإنتخابات وهو نفس الرأى الذى تبناه الأستاذ توفيق عبده إسماعيل عضو الحزب الوطنى الديمقراطى.
٤- إن الأحزاب المصرية يبدو أنها قد وقعت فيما بينها عقدا ضمنيا غير مكتوب على أن تترك القطاع الصوفى رغم ما يموج به من جماهير غفيرة دون أن تغرس فيه أدواتها فى التعبئة والتجنيد والتثوير، وعبر الإستاذ عادل حسين أمين عام حزب العمل عن هذا قائلا :" إن عدم الاهتمام بالطرق الصوفية ليس سمة حزبنا فقط بل هى السمة العامة السائدة فى كل الأحزاب المصرية " .
٥- يتفق رموز الأحزاب السياسية التى أجريت معهم المقابلات البحثية على أن ظاهرة الطرقية تلبس فى كثير من سلوكها ثوبا فلكلوريا شعبيا خارج الدين وأحكامه وإن نبعت من تصور دينى لدى أعضاء الطرق. كما يؤكدون

مدى أسهام الصوفية فى كسر ثورية الدين الإسلامى وتفريغه من مضمونه السياسى والإجتماعى.

<u>ثانيا : العلاقة بين الصوفية والجماهير : قيم التعاون والمشاركة والتمرد</u>

إذا كانت علاقة الصوفية بالسلطة تجسد إلى حد كبير قيم الخضوع والإستسلام فإن علاقة الصوفية بالجماهير تظهر إعلاء قيمتى التعاون والمشاركة ووجود بعض قيم التمرد. فالصوفية نزلت من برج عزلتها الفلسفية وانخرطت داخل الجماهير كظاهرة إجتماعية فى العصر العثمانى وشكلت جزءا كبيرا من المجتمع المصرى فهى أسبق تاريخيا من الجمعيات التطوعية فبينما تعود الطرق الصوفية فى مصر إلى القرن الثانى الهجرى /الثامن الميلادى فإن الجمعيات التطوعية لم توجد إلا فى القرن التاسع عشر الميلادى(٢٠٠). وهى أكثر قدرة على التماهى والانخراط داخل المجتمع بشخوصه وطقوسه من الجمعيات فالأخيرة تنظيمات ذات ملامح مؤسسية ولوائح منظمة لعملها ومحددة لمجالات نشاطها ولعضوية الأفراد فيها. أما الأولى فرغم أن لها تنظيماتها ولوائحها الإ انها أكثر مرونة مما يؤهلها للتمتع بقدرة أكبر على التجنيد وجمع المريدين، وفى هذا يقول شاخت وبوزورث :

" لقد انتشرت الطرق الصوفية بين الجماهير بعد أن كانت فى الأصل مجموعات يتألف كل منها من شيخ ومريدين بفضل أن دعاتها لا يطلبون شروطا خاصة للقبول إذ كل مايطلبونه ممن يريد الإنضمام إلى صفوفها هو إظهار الرغبة فى الدخول فى الاسلام فيما كان المتصوفة يغضون الطرف عن العادات والسلوك السابق للفرد إن لم يكن الشرك ظاهرا فيه تماما(٢٠١).

وبصفة عامة فإن علاقة الصوفية بالجماهير ترتكز عبر التاريخ على عدة أبعاد سياسية وإجتماعية وإقتصادية ونفسية ومعرفية " وكما سبقت الإشارة فإن التصوف كان رد فعل للظلم السياسى والتفاوت الإجتماعى الذى وجد فى العصرين الأموى والعباسى، ونظرا لأن ادعياء الولاية كانوا يستطيعون فى كثير من الأحيان حماية الناس من ظلم الحكام وتعسفهم استنادا إلى حظوتهم ومكانتهم لدى السلطة لذا التف الناس حولهم طالبين رضاهم

وشفاعتهم وأحاطوهم بمظاهر الاحترام والتقديس ولقى هذا إعجابا من الحكام لامتصاص غضب الجماهير فتظاهروا باحترام الأولياء وأغدقوا عليهم الأموال. وسواء كان الولى يستطيع أن يقدم للناس خدمات ملموسة أو لا يستطيع فإنه ظل في نظر الجماهير آنذاك أملا وحماية من شرور الدنيا وطريقا إلى الله سبحانه وتعالى.

وشهد التاريخ رجالا للصوفية إنتصروا للجماهير ضد الحكام. فها هو أبو سعيد بن أبى الخير(ت٤٤٠هـ) كان يخافه الحكام ويراعونه فإذا نزل مع أصحابه فى ناحيتهم كفوا عن الظلم وسعوا إلى رفع المظالم. وكان أمرا عاديا أن يستدعى أبو سعيد الحكام ويؤنبهم على مرأى من الناس ويرغمهم على رد الحقوق إلى أهلها(٢٠٢). وكان أبو بكر الرملى يكره الفاطميين ويقول " لو كان معى عشرة أسهم لرميت الروم بسهم ورميت بنى عبيد الفاطميون بتسعة أسهم " فلما دخل المعز مصر قتله عام ٣٦٣ هـ(٢٠٣).

وكان الشيخ آق شمس الدين الصوفى يزجر محمد الفاتح أعظم سلاطين العثمانيين فيخضع له، وعرف التاريخ رجلا صوفيا مثل بكار بن قتيبه الذى تحدى أحمد بن طولون دفاعا عن المظلومين فسجنه ابن طولون وثار الناس تضامنا معه فاضطر السلطان إلى السماح للناس بمقابلته فى سجنه والتحدث إليه. فلما مرض ابن طولون مرض الموت عرض على بكار العفو وعشرة آلاف دينار مقابل أن يعلن على الملأ رضاه عن ابن طولون ولكن بكار يرفض قائلا:" والله إن ملك ابن طولون أهون عندى من كلمة باطل"(٢٠٤).

ونجد أن دفاع المتصوفة عن جمهور البسطاء لا يبدأ مع ظهور التصوف الإجتماعى فى مصر فقط بل إن ذا النون المصرى ت٢٤٥هـ وهو أول من غرس بذور التصوف الإسلامى فى مصر يدافع عن الفلاحين آنذاك قائلا : " كان الفلاح المصرى عند موته يترك شيئا من الدراهم لأولاده ولكنه الأن لا يستطيع إلى ذلك سبيلا بل هو يبيع الحاصلات والبقرة والثوب لتسديد ما عليه من الضرائب وإذا لم يسدد ضرب وسجن " وفى موضع آخر يقول :" إنا لا نقتنى الاراضى ولا الممتلكات لأن مايدفع عليها من الضرائب يفوق ثمنها وما تنتجه "(٢٠٥). وعرف العصر الفاطمى متصوفا كبيرا مثل الكيزاتى(ت:٥٦٠هـ) يعارض التوجه الشيعى للدولة الفاطمية ويتلمس فيض الجماهير ويدعو للمذهب السنى فيلتف حوله الكثيرون من المصريين الذين لم

ترق لهم الدعوى الشيعية.(٢٠٦) ويقول الشعرانى أن بعض الصوفية كانوا يذهبون إلى ولائم الأمراء إذا دعتهم الضرورة لذلك ولكن لا يأكلون لهم طعاما، وهذه الروح الإحتجاجية تظهر لدى الشعرانى نفسه فيقول :" ومما وقع لى من كراهيتي للظلمة مع شدة اعتقادهم فى أن شخصا منهم شرع فى ظلم أهل مصر وأرسل يأخذ بخاطرى فجردت له سيف المقاطعة ورتبت الفقراء للدعاء عليه حتى أخرجه الله تعالى من مصر هاربا "(٢٠٧).

وكان لاستمرار الاستبداد والتسلط أثره العميق فى إنتشار التصوف بين الجماهير، فظاهرة التعلق بالأولياء واللجوء إليهم لاستجلاب الخير ودرء الشر توجد بكثرة فى القطاعات المقهورة من السكان وخصوصا حين يعم الجهل والعجز وقلة الحيلة وحيث يتعرض الإنسان لدرجات عالية من الإستلاب، فالإنسان المقهور يكون بحاجة إلى قوة تحميه تجسدت فى الأولياء، فهم المحامون والملاذ. ويتضح هذا جليا فى كرامات الأولياء فهى تشكل النقيض تماما لوضعية الإنسان المقهور حيث ترسم صورة الإنسان المتفوق ضد الإنسان المهان واقعيا وتجسد أمانى المغلوبين فى الخلاص من خلال وجود نموذج الولى صاحب الخوارق الذى يفلت من قيود الزمان والمكان ولذا نرى أن الجماهير المقهورة تتجمع حول أضرحة الأولياء كما يتجمع أعضاء حزب معين حول شخص زعيمهم.(٢٠٨) فالصوفية بذلك تعتبر خط دفاع نفسى وإجتماعى أمام سلطة غاشمة ومشاهد استهلاكية مستفزة تتحدى وتطوق كتلا بشرية من المحرومين والمسحوقين وهى تقوم بدور تعويضى عن طبابة مستحيلة أو غير ذات نفع فى العديد من المجتمعات(٢٠٩).

إن الإنتماء إلى إحدى الطرق الصوفية يعنى إتاحة الفرصة للعضو ليجد نموذجا اجتماعيا يقيه من الشعور بالعداوة والنقص والذنب الفردى أو الجماعى، كما يتيح له الشعور بالتضامن والتماسك داخل جماعة تمثل المرجع الثقافي والإجتماعى بالنسبة له وتميزه عن أولئك الفرادى الذين لا ينتمون إلى أى جماعة، كما تمثل جماعة ضاغطة فى اتجاه السلطة لها نفوذها من جراء الآلاف المنضوين تحت لوائها وبذلك تسعى لاستخلاص حقوق المنتمين إليها إلا أنها قد تستغل ضد مصالحهم فضلا عن أنها تتيح لهم

فرصة التعرف على أنواع شتى من الثقافة وخاصة ما يتعلق بالسلوك الإنسانى(٢١٠).

وعلى هذا الأساس تحولت الصوفية المصرية من الفردية إلى نوع من الحياة الجماعية ونوع من التنظيم الطائفى الخاص له لغته ومصطلحاته بعيدا عن الجو العام السائد. والتصق هذا النظام بالفئات الشعبية وخلق منها مؤسسات موازية لبيروقراطية رجال الدين الرسميين وذلك فى احتجاج جماهيرى ضد رفاهية الطبقة الحاكمة وترفها. ويقول أحمد صادق سعد :" لقد اتخذ الاحتجاج على الغنى والتقاليد الإجتماعية الرسمية شكلا حادا فى بروز حركات الدروشة، فهؤلاء الدراويش والمجاذيب الذين ارتدوا الملابس المناقضة للعادات وعاشروا الحرافيش والمعدمين باسم الدين كانوا فى الحقيقة يدعون إلى التحرر من القواعد الإجتماعية الصادرة عن السلطة وينتزعون من المعممين الرسميين قسما واسعا من الطبقات الشعبية التى تحترمهم لما يظهرونه من احتقار لحياة الرفاهة والترف التى تكون المحرك الفعلى للطبقة الحاكمة الطامعة"(٢١١).

ويصف المؤرخ والمستشرق الفرنسى بريس دافين الذى أسلم وأطلق عليه إدريس أفندى هذه الظاهرة قائلا : " فى القاهرة هناك الدراويش وهم نوع من المجانين مباح لهم كل شئ ويبدى نحوهم السذج احتراما دينيا. إنهم أشخاص يتكلفون التقوى ويحتقرون تحت شعار الدين كل شئ ماعدا شهوة البدن وهم من الشعب، يتكلمون لغته ويقنعونه أكثر مما يقنعه العلماء فى صلاة الجمعة"(٢١٢).

وبصفة عامة نجد أن تاريخ العلاقة بين المتصوفة والجماهير يرتبط بعدة قضايا رئيسية أولها : الدور الإجتماعى للتصوف، فما كانت تتمتع به الخانقاوات والزوايا والتكايا الصوفية من وسائل المعيشة الناتجة عن منح وأعطيات وأوقاف الحكام والأثرياء جعلت الجماهير تلتف حول المتصوفة لتنال مما لديهم من أرزاق وخاصة فى العصر العثمانى. ويرصد المقريزى فى خططه سته عشر خانقاه وتسعة ربط وست وعشرون زاوية كانت موجودة فى هذا العصر تزخر بحياة إجتماعية متصلة تتوافر فيها سبل المعيشة أكثر بكثير مما يتوفر لغيرها(٢١٣). ووصل هذا العدد فيما بعد كما جمع على مبارك فى خططه التوفيقية الى مائتى وخمس وعشرين زاوية

ومائة وثمانين تكية /الخانقاه/ فيما وصل عدد موالد الأولياء فى القاهرة فقط الى ثمانين مولدا(٢١٤). أما فى شتى أنحاء القطر المصرى نجد ما يربو على ال ٢٨٥٠ مولدا(٢١٥). وهذه المؤسسات الصوفية تعد تجمعات انسانية تحمل بين جوانبها العديد من الفقراء والمحتاجين والهاربين من بطش السلطة وقسوة المجتمع والباحثين عن مرفأ هادى يمتص سخطهم على الحياة واحتجاجهم على الممارسات البشرية وضعفهم فى مواجهة النزعات الاستهلاكية والجرى وراء الماديات ومتع الحياة المكلفة.

ولقد كان ولايزال لمشايخ الصوفية دور فى تطبيب عوز بعض المحتاجين، فها هو الإمام الشعرانى يقول " لقد كسوت خلقا لا يحصى عددهم إلا الله تعالى "(٢١٦)

ويذكر الجبرتى فى تاريخه أن الشيخ شمس الدين محمد القلينى وهو من كبار المتصوفة فى العصر العثمانى (ت:١١٦٤هـ) كان ينفق إنفاق من لا يخشى الفقر فإذا مشى فى الأسواق تعلق به الفقراء فيعطيهم وإذا دخل الحمام دفع الأجرة عن كل من فيه(٢١٧). وهذه الظاهرة لاتزال موجودة إلى يومنا هذا فهناك الآلاف من الفقراء الذين يتعيشون بجوار الاضرحة ويستفيدون من الموالد وهذا أمر واضح عيانا بيانا لاحظه الباحث فى كل الأضرحة التى زارها وخاصة الحسين والسيدة زينب بل سمع الباحث بنفسه إحدى هذه التجارب من 'إخباريين فى قريته(٢١٨) حيث كان هناك رجل صوفى يدعى الشيخ عمران(توفى فى أوائل السبعينات) تحولت حضراته التى أقامها فى عدة قرى على مر السنين إلى فرصة لتوزيع المأكولات والأموال على الفقراء فى هذه القرى، بل قال البعض أنه كان لايضع أى طعام من المعد للحضرة فى فمه الا إذا اطمأن إلى أن كل المحتاجين قد أكلوا منه. وأفاد الإخباريون فى الطريقة الحامدية الشاذلية الباحث بأن الطريقة تقوم بتوزيع إعانات شهرية على الأرامل والأيتام والمحتاجين وقد رأى الباحث بنفسه هذه التجربة، فالطريقة تعد مؤسسة وسيطة تتلقى التبرعات والزكاة من الأثرياء وتوزعها على الفقراء وهى بذلك تلعب الدور الإجتماعى الذى تقوم به الجمعيات الأهلية وتصبح تجسيدا لظاهرة سوسيو ثقافية بالغة الأهمية خاصة فى ظل غيبة أو عدم فاعلية المؤسسات الرسمية. فالطرق تنتشر طوليا وعرضيا عبر جميع الأقاليم المصرية وبرغم ان خدماتها الإجتماعية فى

أغلبها ذات طابع نخبوى يقتصر على الإتباع إلا أنهـا تتعداهـم أحيانـا لتسـاعد قطاعا عريضا من البشر على استمرار الحياة(٢١٩).

أما القضية الثانية فهى ارتباط الصوفيـة بـالطوائف الحرفيـة المختلفـة فلقد كان أرباب الطوائف الحرفية يستعينون بالمشايخ فى حل مشاكلهم ودخل العديد منهم فى الطرق الصوفية(٢٢٠). وكانت كل طائفة تربط نفسـها بولـى وتساهم بشكل كبير فى إحياء الحفلات الدينية(٢٢١). ولم يقتصر الأمر علـى طوائف المدن بل امتدإلـى العمـال الزراعييـن والإجـراء الذيـن اتخـذ بعضهـم طريقــه مباشــرة إلـــى بحـــار الدروشـــة وغرقـــوا فـــى حلقـــات الأذكـــار والأوراد(٢٢٢). وسـمحت الصوفيـة بأفكارهـا وطقوسـها بتجنيـد المهمشـين والمسحوقين فى المدن وفتحت الطريق أمـام حركـات الفتـوات مثـل الشـطار والعيارين(٢٢٣) وانضم اليها القتلة وقطاع الطرق واللصوص وأصبحوا مـن مريديها متكئين على سماحتها المفرطة وأغانيها وأناشيدها التى تعطيهم الأمل فى التوبة وتقلل من استهجان أفعالهم. فها هو نشيد صوفى يقول(٢٢٤):

" قولى على ناس حرمية وناس نشالين. يقومـوا فـى الضبـب والنـاس غفلانين إن كنت ولد شاطر، تعرف الالف من الميم. هات لى خبر دول اللـى حارسهم مين.. حارسهم الخضـر و اليـاس و مرسـى أبـو العبـاس وفـى جنـة الخلد قاسولهم فدا دين ". وهناك قصة الشاعر المعروف ابن عروس الذى ولد عام ١٧٨٠م فى الصعيد وبدأ حياتـه قـاطع طريـق ثـم انتهـى بـه الحـال إلـى التصوف والزهد(٢٢٥). ويظهر من تاريخ العلاقة بين الصوفيـة والجمـاهير مدى الارتفاع بقيمتي المشـاركة والتعـاون مـن خـلال مسـاهمة الصوفيـة فـى ترتيـق ثقـوب الإحتيـاج والفقـر لـدى قطـاع عريـض مـن النـاس ومعايشـتها لأفراحهم وأتراحهم بشكل يومى. كما يظهر مدى وجـود قيمـة التسـامح وهـى التى فتحت الباب أمام عدد كبير للانخراط فى سلك الصوفية.

ثالثا : الصوفية والآخر الإسلامي : قيم الصراع والإغتراب والتفاوت والإكراه

إذا كانت قيمتا التعاون والإنتماء تشكلان إلـى حـد كبيـر العلاقـة بيـن الصوفية والحركـات الباطنيـة والغنوصيـة التـى عرفهـا العـالم الإسـلامى فـإن قيمتى الصراع والاغتراب تغلبان على العلاقة بين الصوفية وأهل الظاهر من فقهاء السنة وأعضاء الحركة الإسلامية المعاصرة.

إن الصوفية متهمة بأنها الامتداد الخفى للمشروع السياسى لحركة التشيع والغنوص التى انتشرت بالعالم الإسلامى فى العصر العباسى الثانى وأنه لم يكن أمام الباطنيين والشيعة بعد الضربات المتوالية والحصار المستمر من أهل السنة والظاهر سوى رداء التصوف للتغلغل فى كيان الدولة الإسلامية ونخر عظامها السنية لحساب الشيعة والباطنية. وهنا تعلو نبرة الصراع من قبل فقهاء السنة ضد الصوفية.

فهم إن كانوا قد آمنوا بروحانية التصوف ودعوته للزهد والقناعة ورأوا أنه يشكل جزءا من العقيدة الإسلامية إلا أنهم رفضوه من ثلاثة نواحى أولهما ارتباطه بهدف سياسى وثانيهما انزلاقه لأعمال طقوسية تنافى السنة الصحيحة مثل الدروشة والانجذاب والرهبنة وتبخيس الذات وثالثهما تعاليه واجتيافه للعقيدة السليمة مثل دعوات الحلول والاتحاد. ولسنا هنا بصدد تحليل مدى صحة هذه التحفظات التى يأخذها معارضو التصوف على أتباعه لكن مايهم بالدرجة الأولى هو كيف ساهم هذا التاريخ المشحون بالتحفظ بل والعداء أحيانا فى تأصيل قيم الصراع والاغتراب والتفاوت والإكراه فى العلاقات بين الصوفية والآخر الإسلامى.

ومن البداية وقع خلاف شديد ودائم بين الصوفية بصورة عامة والفقهاء، فالصوفية أنكروا الرياسة الدينية للفقهاء وهم الذين ينفقون العمر فى دراسة الظاهر مبتعدين فى نظر الصوفية عن روح العمل وحقائق المعرفة. وأثار المتصوفة الفقهاء، وألبوهم عليهم حين كانوا يقولون لهم(٢٢٦).

" أخذتم علمكم عن المشايخ الذين يحفظون النصوص جيلا بعد جيل بينما أخذ المتصوفة علمهم مباشرة من الله سبحانه وتعالى منه وفضل منه وهو ما يطلق عليه "العلم اللدنى"..

ويذكر أبو حامد الغزالى فى "المنقذ من الضلال" ما يفيد بأن الصوفية يدركون ذواتهم على أنهم هم أصحاب الطريق الصحيح وذلك فى نفى للآخر الإسلامى أو تقليل من شأنه وفى انتماء عميق للتصوف فيقول(٢٢٧) :

"إنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الاخلاق، بل لو جمع عقل العقلاءوحكمة الحكماءوعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا

إلـى ذلـك سـبيلا، فجميـع حركـات وسـكنات الصـوفيـة فـى ظـاهرهم وبـاطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة "

والنزاع بين الفقهاء والصوفية قديم قدم التصـوف ذاتـه(٢٢٨). ومـن أشهر من هاجم الصوفية من الفقهاء ابن تيمية وابن القيم، ولم يكن ابـن تيميـة جائرا على الصوفية فقد حمد لهم الجانب الروحانى المتعبد الزاهد وأنكر عليهم الدروشة والدجل(٢٢٩). ويقسم ابن تيمية الذى يعد الفقيه الأب للحركة الآسلامية الجهادية المعاصرة الصوفية إلى ثلاثة أقسام (٢٣٠):

١- صوفية الخقائق وهم لديه أصل المتصوفة وجوهرهم الخقيقى.

٢- صوفية الأرزاق وهم الذين وقفت عليهم الأوقاف فى الزاويا والخوانق أو التكايا ولا يشترط فى هؤلاء

أن يكونوا من أهل الحقائق ولكن يشترط فيهم العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم ويتأدبون بآداب أهل الطريق والا يكـون أحدهـم متمسكا بفضول الدنيا.

٣- صوفية الرسم وهم المقتصرون على النسب للصوفيـة ويتقلـدون بشكلياتها فقط.

ولقد ألب موقف ابن تيمية هذا عليه المتصوفين فهاجموه وتزعـم ابـن عطاء الله السكندرى حملة كبـيرة ضـده حيث استعدى عليـه نحـو خمسمائة عضو من مريدي الطرق الصوفية فى مصر وإدعى عليه بادعاءات لم تثبت صحتها لكنها أدت فى النهاية إلى حبس ابن تيمية (٢٣١) .

واعتـبر فقيه مثـل عبد الرحمن بـن الجـوزى (٥٠٨هـ:٥٩٧هـ) أن بعـض أفعـال الصـوفيـة هـى مـن تلبيس ابليس وهـاجم بعـض كتابـات كبـار المتصوفة مثل السلمى والسـراج وأبـى طـالب المكـى وأبـى نعيم الأصفهانى والقشيرى والمقدسى والغزالـى(٢٣٢). كمـا كـان الإمـام بن حنبـل مـن أشد الناس مقتا-للصوفية وأعلاهم رغبة فى التنكيل بهـا وذلـك مـن جـراء اشـفاقه على الإسلام من ثورتهم الروحية خوفا من تأثيرها على الشريعة(٢٣٣) وبلغ الصـراع بيـن الطرفيـن ذروتـه فـى العصـر العثمـانى حيث لـم يقتصـر علـى الصراع الفكرى بل امتد الـى الصـراع المـادى علـى النفوذ والسلطة والـذى وصل أحيانا إلى حد الضـرب والقتل(٢٣٤). واستمر عداء وتحفظ الفقهـاء على الصوفية فى العصر الحديـث فهاجمهـا السـلفيون أشد مهاجمـة، فهـا هـم

أتباع جمعية أنصار السنة المحمدية يفتحون النار على المتصوفة وينتهجون نهجا قاسيا فى التعامل معهم ويحملونهم تهمة كل ما حل بالإسلام من كوارث ويرجعون الصوفية إلى "وثنية فارسية" ويصمون أولياءها بأقبح الصفات، فالسيد البدوى فى نظرهم " لايعرف له أصل ولا فصل ولا علم ولا عبادة إلا أنه دخل المسجد يوم الجمعة فبال فيه ثم خرج.. وهو تافه غريب الأطوار مختل العقل غامض مريب مجنون كان يعمل جاسوسا لاحدى الدول(٢٣٥) " وأبو العباس المرسى هو فى نظرهم " طاغوت الإسكندرية الأكبر"(٢٣٦) وقبر السيدة زينب لا أصل له فى مصر. وأنكر اتباع الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المحمدية على الصوفيين بعض سلوكياتهم مثل البدع والتواكل وأكل أموال "السذج" من المسلمين"(٢٣٧).

وهناك علمان من أعلام الفكر الدينى المعاصر هاجما الصوفية بعد أن تأكد لهما صعوبة إصلاح شأنها وهما الامام محمد عبده والشيخ حسن البنا وإن كانا لم ينكرا التصوف الحقيقى الذى يسمو بروح المؤمن ويقوى من عقيدته. فالإمام محمد عبده بدأ صوفيا على يد أحد أخواله(٢٣٨) وكانت رغبته فى تعلم مبادئ الصوفية موجودة منذ أن كان فى سنواته الأولى بالأزهر الشريف حتى أنه مال إلى الإهتمام بما يتلقاه من دروس الاتجاه الصوفى وأصبح التصوف لمدة طويلة درسه المفضل كما كان موضوع أول كتاب نشر له(٢٣٩). وفى هذا الشأن يقول الدكتور محمد عمارة فى تحقيقه للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده :

" لقد شاركت الصوفية شخصية الإمام محمد عبده منذ نعومة أظافره والتى خطها نظريا بعد النضج معتبرا ان الإصلاح يحدث فى النفس أيضا من الداخل وبالتربية ورياضة النفس وبالدعوة الى ما غاب من الغريزة وكشف ما أروع فى الفطرة.. لقد انكفأ الشيخ فى آخريات عمره نحو حياة تهتم بمكارم الأخلاق وتطهر النفس والزهد فى المعاش وكان قد أعجب بالسنوسية والمهدية، وبارك التصوف المعتدل الذى كان يلجأ إليه كرد فعل على محبطات الحياة أحيانا ويقول :" إذا يئست من إصلاح الازهر فإننى سأنتقى عشرة من طلبة العلم واجعل لهم مكانا عندى فى عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية"(٢٤٠).

ومع هذا الإيمان العميق بالتصوف الروحانى المعتدل استنكر الإمام محمد عبده أفعال المتصوفة الخارجة على روح الشريعة الإسلامية الصحيحة واعتبرها أحد مصادر التشويهات التى لحقت بالإسلام نظرا لأنها حولت الدين إلى طقوس تحث على الدروشة والتعلق بالكرامات وتقديس الأولياء ونشر الإتكالية مع ترك العمل والجهاد(٢٤١).

أما الإمام حسن البنا فقد انخرط فى الطريقة الحصافية فى بداية حياته وتأثر بشيخها عبد الوهاب الحصافى وأصبح سكرتيرا للجمعية الخيرية الحصافية بالمحمودية فى البحيرة ويمكن القول أن الشيخ الحصافى كان صاحب الفضل الأول فى توجيه البنا وجهة دينية(٢٤٢).

وعندما أسس البنا جماعة الإخوان المسلمين فى الإسماعيلية عام ١٩٢٨م حاول أن يضم المتصوفة إلى جماعته ونجح فى ضم بعضهم إلا أنه يئس من امكانية إصلاح الطرق وجذبها تماما إلى الاخوان فراح يهاجمها بضراوة(٢٤٣) وراح يتهم الصوفية بأنها لم تقف عند حد علم السلوك والتربية ولكنها تجاوزت ذلك بعد العصور الأولى إلى الأذواق والمواجد ومزج هذا بعلوم الفلسفة والمنطق ومواريث الامم السابقة الفكرية فخلطت بذلك الدين بما ليس فيه وفتحت الثغرات الواسعة أمام كل زنديق أو ملحد أو فاسد ليدخل من هذا الباب باسم التصوف والدعوة إلى الزهد إلى صميم الإسلام فيفسده(٢٤٤).

واستند الاسلاميون الحركيون فى اتهامهم للصوفية بأنها الحلقة الضعيفة فى الإسلام التى يستخدمها أعداؤه لتقويض أركان الدين وبلبلة العقيدة إلى بعض الكتابات التبشيرية التى جعلت من الصوفية منفذا لمحاربة الإسلام وتمييعه فى عقول وقلوب المسلمين تحت حجة أن اسلام العامة (التصوف) هو أنجع الوسائل للنيل من الإسلام(٢٤٥).وعلى هذا الأساس ناصب أعضاء الجماعات الإسلامية الراديكالية المتصوفة العداء ووصفوا أفعالهم بأنها شرك بالله لذا راحوا يحاربون طقوس المتصوفة من إقامة الموالد والصلاة فى المساجد التى تحوى أضرحة وإقامة حضرات الذكر..إلخ(٢٤٦) ولقد شهدت الأعوام الماضية عدة حوادث عنف قام بها أعضاء هذه الجماعات على بعض الأضرحة(٢٤٧).

ويرفض أنصار مايسمى باليسار الإسلامى التصوف ويرون أنه أحد أسباب إنحطاط المسلمين، فقد نشأ كحركة سلبية ضد تيار البذخ والترف والتكالب على السلطة والصراع على الدنيا بعد أن فشلت المقاومة الفعلية من فرق المعارضة الإسلامية من آل البيت، وتحول الإسلام لدى المتصوفة من حركة أفقية فى التاريخ إلى حركة رأسية خارج العالم وبدلا من كونه شريعة ينفذها المسلمون جميعا صار حقيقة لأصحاب التصوف وحدهم(٢٤٨).

ولعل هذه الروح العدائية أو المليئة بالتحفظات من قبل "الآخر الإسلامى" على الصوفية خلقت جوا مشحونا بالتوتر والشك المتبادل بين الطرفين مما جعل لقيمة الصراع مكانها فى الثقافة الصوفية وكذلك لقيمتى التفاوت والاغتراب، فالمتصوفة يرون أنهم يمثلون صحيح الإسلام وماعداهم هم على خطأ يحتمل الصواب . ولكن هذا لم يمنع من وجود بعض المتصوفين الذى لا يغلقون الأبواب تماما بينهم وبين الإسلام الحركى على أساس أن الجميع هدفهم مصلحة الدين، فعلى سبيل المثال تفتح مجلة التصوف الإسلامى من صفحاتها لفقيه مثل الشيخ محمد الغزالى ومفكر مثل محمد عمارة وهما محسوبان على الإسلام الحركى، وقديما قال السهروردى :" الصوفى العالم الزاهد لا يميز نفسه بشئ دون المسلمين ولا يرى نفسه فى مقام تمييز يميزه بمجلس مخصوص مميز ولو قدر له أن يبتلى بمثل هذه الواقعة فليرى أن هذا داء وأنه استرسل فيه بالاصطفاء إلى النفس وليرفع فى الحال داءه إلى الله تعالى ويحسن الإنابة(٢٤٩)".

إن الصوفية ليست نهجا منبتا عن الجماعات الأخرى التى تحمل الإسلام كرؤية دينية وسياسية ففى الفكر هناك نقاط كثيرة للإلتقاء والممارسة العملية هى التى تخلق هذا القدر من التمايز بين الجميع. فالكل يقول أن منبعه القرآن والسنة وهنا نجد الأساس والجذر الأول التى تنبت منه وتستوى عليه كل هذه الجماعات والاتجاهات والعبرة فى النهاية للتأويل الذى يدور حوله "النص" فالتفسير المتعدد ينتج سلوكا متعددا ومنذ بداية الصدر الأول للإسلام وهناك التعددية التى تتطرف لدرجة العداء وتعتدل إلى حد الفهم المتبادل والإيمان بوجهات النظر المختلفة.

وعلى سبيل المثال يؤمن شيخ مشايخ الطرق الصوفية الحالى وهو السيد عبد الهادى القصبى بأن الإسلام دين ودولة مثلما تؤمن جماعة الإخوان

المسلمين تماما لكن تفسيره يختلف عما يطرحه الإخوان فهو إن كان يؤكد إن كل عمل ولو صغر فيه معنى سياسي والدين يقوى بالحاكم ويقوى الحاكم بالدين والدين يدخل فى نسيج الدولة" لكنه حرص على أن يفرق بين طرحه هذا ومايطرحه الإخوان بل هو ضد هذه التسمية من أساسه :" إذا كان البعض يقولون أنهم الإخوان المسلمين فهل هناك أخوان غير مسلمين.. إن القرآن الكريم لم يقل جماعة المسلمين ولا أنصار المسلمين ولا الإخوان المسلمين"(٢٥٠). ومع ذلك يؤمن الشيخ القصبي مثلما تؤمن كافة جماعة الإسلامية أن رابطة العقيدة مقدمة على رابطتى الدم والارض، فها هو يقول أن الأمريكي المسلم لو كان أكثر تقوى من المصرى المسلم فهو أفضل عندى راجعا فى هذا إلى قول الله تعالى " إن أكرمكم عند الله اتقاكم "..."(٢٥١)

ليس هذا وفقط بل إن الصوفية يشاركون الجماعات الإسلامية الأخرى فى إعلاء قيمة المساواة. فليس المتصوفة فقط هم القوم الذين يعاملون الخفير والوزير داخل الطريقة على قدم المساواة فى الطقوس بل تكاد تكون تلك المسألة هى ميزة لكل الذين يرفعون شعار الإسلام إلى حد كبير. وقد لاحظ الباحث هذا الأمر خلال دراسات قام بها عن الحركة الإسلامية فى مصر. ولعل الظاهرة الواضحة للعيان فى هذا المضمار هى العلائق التى خلفها شكرى مصطفى قائد جماعة المسلمين "التى عرفت أمنيا تنظيم التكفير والهجرة بين أعضاء جماعته، فقد كان من السهل للغاية أن تتزوج طبيبة داخل الجماعة من فرد عادىلايحمل أى مؤهل تعليمى سوى انضمامه لجماعة المسلمين وهذا مسألة تتفوق على ما يطرح الصوفية من مساواة بين أتباعهم ومريديهم.

وفى النهاية هناك ملحوظة يجب ذكرها فى هذا الصدد وهى أنه لا يمكن تصور أن ينضم عنصر من عناصر الجماعات الإسلامية المتشددة إلى صفوف الطرق الصوفية بدافع الاختباء من ملاحقة السلطة فالخلاف بين الفريقين خلاف جذرى وعميق لأنه خلاف عقيدى.

الخلاصة

يظهر استعراض المكونات الفكرية والتنظيمية والتاريخية لتنشئة المتصوفين سياسيا أننا بصدد سلسلة معقدة زمانيا ومكانيا من العوامل التى ساهمت فى تشكيل الظاهرة الطرقية التى خرجت بالتصوف من أديرته إلى المجتمع بكل تناقضاته وتفاعلاته. هذه الظاهرة التى جعلت التصوف مؤسسة ضخمة تحوى فى داخلها عدة مؤسسات صغيرة تتشابه أكثر مما تختلف وتتعاون أكثر مما تتصارع وتتماهى فى أحشاء النسيج الإنسانى المصرى فتضع بصماتها على العقول والنفوس فى عدة أشكال من التأثير النفسى كالارتشاح والتدخل والتقمص والشعور بالذات...ألخ لدرجة تجعل الذين قالوا أن مصر تحمل روحا شيعية صادقين نسبيا.

وعود على بدء يحاول الباحث هنا طرح الأسئلة والأفتراضات الأولية لهذه الدراسة على ما تمت كتابته فى هذا الفصل ليتبين مدى صدقها أو مجانبتها للصواب من ناحية وليعرف ما إذا كانت الطرقية ظاهرة سلبية مضرة أم إيجابية نافعة بالنسبة للتربية السياسية للأفراد ومقدار هذا السلب وذلك الإيجاب فى شكل مؤشرات أولية ستحال إلى الجزء المعتمد على اداة الاستبيان فى هذه الدراسة ليختبر مدى قوتها أو ضعفها.

وأول الإفتراضات إثارة للجدل وأكثرها وضوحا فى التربية السياسية للمتصوفين هى "ثنا قيمية الفكر والتاريخ الصوفى " بمعنى أن الأفكار الصوفية العامة والتراكم التاريخى لسلوك المتصوفة تجاه السلطة السياسية يحملان السلبى والإيجابى فى آن واحد بغض النظر عن مدى درجة كل منهما. فالفكرى الصوفى فى لغته وأركانه أفرز قيما معينة يمكن سردها على النحو التالى :

جدول رقم (٢)

مكونات التنشئة السياسية	الإيجابى	السلبى
- اللغة الصوفية - المعرفة الصوفية - الزهد - الولاية - لمحبة	التعاون+التماسك+الانتماء ـــــــــ الانخراط والمشاركة الاستقرار التسامح	الإستبداد /الاكراه/الصراع التسلط/الخضوع+التعصب + الغموض + التعالى ألإسحاب والإنعزال الخضوع-الطاعة العمياء - الجمود ـــــــــ
- التنظيم الإدارى - التنظيم الروحى	التماسك +الاستمرار+التعاون ـــــــــ	كاريزماالشيخ/التسلط+الخضوع+الجمود+ الاكراه الخضوع والطاعة العمياء
-تاريخ العلاقة مع السلطة -العلاقة مع الجماهير -العلاقة مع الأخر الاسلامى	الاستمرار + المقاومة التعاون + المشاركة ـــــــــ	الخضوع+الجمود+الإنسحاب الإنسحاب الصراع والاغتراب والتفاوت

والجدول السابق الذى يعتبر تلخيصا مبسطا للغاية لمدى انتاج الفكر والتنظيم والتاريخ الصوفى لقيم سياسية معينه يوضح بجلاء أن الطرقية كتنظيم مؤسسى له علاقاته الإجتماعية والسياسية والصوفية كافكار تخلق القيم السلبية والإيجابية معا. وإذا كان الفكر الصوفى يحمل فى طياته قدرة على إنتاج إتجاهين متعارضين مثلما سبق الذكر فإن الممارسة الحياتية تبقى هى الوسيلة المثلى فى الحكم على مدى إيجابية أم سلبية هذا الفكر وهنا تقفز إلى الذهن مباشرة مسألة " المكون التاريخى للتنشئة السياسية لدى المتصوفة " على إعتبار أن التاريخ سلسلة من التراكمات اليومية للسلوك البشرى فى الماضى والحاضر. وإذا ما استعرضنا تاريخ العلاقة بين المتصوفة والسلطة السياسية فى مصر سنجد أنها قد غلب عليها "الخضوع والممالأة " فالمتصوفة رأوا أن بقاءهم بجوار السلطان يحقق لهم مكاسب اقتصادية ومكانة إجتماعية فى نفس الوقت الذى رأى فيه الحكام أن المتصوفة كرموز دينية أحد الوسائل الهامة للغاية لخلق الشرعية وتدعيم النظام والمحافظة على استقراره واستمراره، فباستثناء الحالات الفردية النادرة لمعارضة رموز التصوف للحكام تجد أن الصوفية المصرية قدمت نموذجا قويا لاستخدام الدين فى تبرير الحكم فحتى حين كان الحكام يحسبون حسابا للمتصوفة الكبار كان

هؤلاء لا يستغلون ذلك فى خلع الظلم وتدعيم قوة بديلة معارضة للنظام أو قوة محتجة يضطهدها النظام بل كانوا يجدون فى ذلك فرصة سانحة لتحقيق المغانم.

ومما يجب ذكره فى هذا المضمار أن الصوفية المصرية قدمت نموذجا رخوا لتعامل الجماهير أو أعضاء التنظيمات الشعبية مع القضايا المصيرية فى حياة الأمة. فهناك حالة نادرة للتمرد المنظم على حاكم مستبد وهى حركة بن الصوفى فى الصعيد التى خلقت بلبلة شديدة لجيوش الطولونيين واستمرت أصداؤها حتى فى العصر الإخشيدى لتشكل جزءا كبيرا من حركات المقاومة الشعبية فى الصعيد ضد استبداد السلطة(٢٥٢).

وهناك أيضا حالة نادرة لتكوين نواة عسكرية صوفية منظمة تدافع عن أمن الوطن ضد اعدائه متمثلة فى جماعة " أنصار الحق " التى أسسها الشيخ الصادق محمود أبو العزايم شيخ الطريقة العزايمية بالتعاون مع كل من اللواء محمد صالح حرب رئيس جمعية الشبان المسلمين وأحمد حسين رئيس حزب مصر الفتاة. وكان قوام هذه الجماعة حوالى مائتى فرد واشتركت فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ واستطاع شيخ الطريقة الذى قاد هذه المجموعة المسلحة أن يحرز بهم انتصارات فى قطاع غزة فى الفترة من ابريل ١٩٤٨ وحتى فبراير ١٩٤٩(٢٥٣)

وكان المتصوفة فيما سبق يكتفون بنشر الإشاعات ذات الطابع الأسطورى زمن الحروب التى تقول أن كبار "الأولياء كانوا يحاربون جنبا إلى جنب مع القادة العسكريين فى الحروب الصليبية ومعارك صد هجوم التتار فأحمد البدوى مثلا خلص أسرى المسلمين من قبضة الصليبيين وهو الأمر الدارج للغاية فى الأدب الشعبى. وأثناء الثورة العرابية روج المتصوفة اشاعة مفادها أن دجاجة باضت بيضة مكتوب عليها "نصر الله قريب" بل روجوا إشاعة أقوى وهى أن كبار الأولياء "الدسوقى / البدوى / عبد العال" أهدوا أحمد عرابى ثلاثة مدافع ليستعين بها على منازلة الانجليز(٢٥٤).

ومن هنا نجد أن تاريخ الخضوع للحكام والانسحاب من ساحة المواجهة الحقيقية وقت الحسم كان سمة غالبة للمتصوفة لا يقطعها سوى ومضات متفرقة وفردية لمقاومة سلطة غاشمة أو مواجهة إحتلال.

أما عن "كاريزما الشيخ " فهى من الظواهر الواضحة للعيان داخل الطرق الصوفية فى مصر. فقد لفت إنتباه الباحث خلال الجولات الميدانية التى قام بها وشارك خلالها بعض مريدى الطرق المختلفة طقوسهم أن الشيخ لديهم يحظى بمكانة سامية، أمره مطاع وسلوكه محل انبهار وتساؤل دائم ويرجع فى الحال إلى أن لديه علما لدنيا لا يتوفر لاتباعه وكل مايفعله شئ يستحق الاحترام والتقدير وله صلة مباشرة بما يرضى الله تعالى.

وعلى هذا الأساس تعد الصوفية من " التنظيمات ذات الزعامة الملهمة " أو " الكارزمية " فهى ليست تنظيما إقطاعيا ولا تنظيما نفعيا يقوم على إزدواج المنافع المشتركة بين أفراده ويتقدم بمساهمتهم جميعا فى اتخاذ القرارات الخاصة بالتنظيم بشكل منطقى رشيد وهى أيضا ليست تنظيما اختصاصيا يركز على التخصص العلمى أو المهنى ويثريه وإنما هى بكل المقاييس تنظيم " يدور حول "الرموز " وهم مشايخ الطرق(٢٥٥).

والتنظيم الصوفى خليط تام من جماعات مختلفة من حيث التفاعل والنظام والاختيار والتجانس وامكانية الدخول والاستمرار والطبيعة والمكان والحجم والجنس والسن. فطبعا لمعيار التفاعل نجده يقع بين الجماعات الأولية والثانوية يحمل خصائص الإثنين لدرجة تجعل الباحث فى حيرة من أمره إلى أيهما يتم التصنيف ولمن فيهما تكون الإجابة. ومن منطلق النظام فهو خليط بين جماعة رسمية وجماعة غير رسمية فهو تنظيم شعبى أهلى لكن سيطرة النظام الحاكم عليه جعلته يبدو فى ثوب التنظيم الرسمى أحيانا لذا فهو يحمل صفة التنظيم الوسيط بينهما إلى حد كبير. وإذا كانت الطرق الصوفية جماعات مفتوحة أمام كل المسلمين والدخول فيها إختيارى إلا أنها تبدو فى جزء منها غير ذلك فالمشايخ الذين يرثون الطرق عن أبائهم وأجدادهم كثير منهم لا يختارون هذا بل إن الضرورة تحتم عليهم أن يسلكوا هذا الإتجاه. وعلى سبيل المثال نجد أن شيخ مشايخ الطرق الصوفية الحالى السيد أحمد عبد الهادى القصبى لم يكن فى البداية راغبا فى تولى أمور الطريقة القصبية. فقد تصادف أن أبن عمه الذى كان من المفترض أن يتولى المشيخة بعد وفاة أبيه كان يدرس فى أوروبا ولم يكن هناك بديل سوى أن يتولى هو مشيخة الطريقة رغم تحفظه فى البداية ومنها أصبح عضوا بالمجلس الصوفى الأعلى. ونظرا للقبول الذى يحظى به بين رموز التصوف

فقد اختاروه شيخا لمشايخ الطرق الصوفية بعد وفاة سابقه الدكتور أبو الوفا التفتازانى عام ١٩٩٤م(٢٥٦).

وهناك أيضا بعض من أولاد وأقرباء المتصوفين يتجهون إلى الطرق بالتوجيه المستمر من قبل ذويهم السابقين عليهم فى الطريق ونظرا لارتباط الطرقية بالدين فى الفهم الشعبى يجد هؤلاء أنفسهم منخرطين فى الطرق رضاء لله فى نظرهم ورضاء لذويهم أيضا(٢٥٧). ومع أن الطرق تبدو مفتوحة أمام جميع المسلمين إلا أن هناك بعض المحاذير من دخول أناس قد يخلقون المشاكل للمتصوفة وعلى رأسهم أصحاب النشاطات السياسية.

والطرق الصوفية تنظيم متجانس على مستوى كل طريقة فالشيخ والأوراد والأذكار والطقوس واحدة وهى تنظيمات تمتد فى المكان من الجيرة والجماعة المحلية حتى المستوى القطرى بعضها كان يسقط مع الزمن خاصة الطرق التى أسسها بعض الغرباء فى ترحالهم ولم يمكثوا لرعايتها مثل الطريقة المكية الفاسية وأغلبها تنظيمات مستمرة فى الزمن تغالب التحديث بتقليديتها لتنضوى تحت كنفها أشد فئات المجتمع تحديثا مثل المهندسين والأطباء ورجال الجيش ورجال الأعمال والمثقفين. وهى من ناحية الحجم تختلف من طريقة لأخرى فهناك طرق كبيرة للغاية لم تتفتت أو تتفرع مع الأيام ولها امتداد فى كل مكان فى مصر مثل الطريقة الرفاعية وهناك الحامدية الشاذلية وهى من الطرق الصوفية الكبيرة وتجد أيضا الطرق الصغيرة القزمية ذات الامتداد الجغرافى المحدود والطرق الصوفية من ناحية الجنس تضم الذكور والإناث ومن ناحية السن فهى خليط يبدأ من الأطفال والغلمان وينتهى بالشيوخ والكبار.

ومعنى هذا أننا أمام تنظيمات مختلفة تلتف حول رموزها وتستمر مع اولئك الذين يأتون من أصلابهم. وهذه الوراثة هى أولى عناصر صناعة الإستبداد فى تنظيمات التصوف تلحق بها عناصر أخرى مثل القوانين التى تحكم الطرق والطبيعة التنظيمية لاذكارهم وأورادهم.

هوامش الفصل الثانى

١ـ مقابلة شخصية مع الدكتور فؤاد زكريا يوم ١٩٩٤/٤/٢٥م.
٢ـ د. أبوالوفا التفتازانى، مرجع سابق، ص : ٢٣/٢٢.
٣ـ د. جمال حمدان " **شخصية مصر : دراسة فى عبقرية المكان** " (القاهرة : عالم الكتب) يوليو ١٩٨٤م الجزء الثالث، ص : ٥٣٠.
٤ـ على فهمى " **ازمة القيم فى مصر : حول المسار وتبادل المراكز** " مجلة القاهرة، العدد (١٢٢)، يناير ١٩٩٣م، ص: ٣٢.
٥ـ د. سيد عويس " **حديث عن الثقافة : بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** " (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية) ١٩٧٠م، ص : ١٣٢.
٦ـ حديث للدكتورة فايزة هيكل الاستاذ بكلية الاثار جامعة القاهرة لاذاعة البرنامج العام يوم ١٩٩٤/١/١٣م.
٧ـ علماء الحملة الفرنسية " **وصف مصر : المصريون المحدثون** " ترجمة، زهير الشايب، (القاهرة : مكتبة مدبولى) ١٩٧٩م، الجزء الاول، ص : ١٦٠ / ١٦١ .
٨ـ د. نعمات احمد فؤاد " **شخصية مصر** "، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٨٢م، ص: ١٢٣/١٢٢.
٩ـ عصام فوزى " **انماط التدين فى مصر : مدخل لفهم التفكير الشعبى حول الدين** " فى " اشكاليات التكوين الاجتماعى والفكريات الشعبية فى مصر " بحوث ومناقشات الندوة المهداة الى احمد صادق سعد ٣/٥ مايو ١٩٩٠ (القاهرة : مركز البحوث العربية) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ٢٢٩.
١٠ـ على فهمى "**دين الحرافيش بمصر المحروسة : دراسة فى سوسيولوجيا الفهم الشعبى للدين بالقاهرة**" مجلة الكتابة الاخرى، الكتاب الاول، مايو ١٩٩١م، ص : ١٥.

١١- See : Trimingham (s) : **" The Sufi Orders in islam "** London , ١٩٧٣ , P: ٢٥٧.

١٢ـ د. محمد المهدى، مرجع سابق، ص : ٥٧.
١٣ـ د. سيد عويس " **رسائل للامام الشافعى : دراسة سوسيولوجية** "، (القاهرة : دار السابع للنشر) الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
١٤ـ د. سيد عويس، " **الخلود فى حياة المصريين المعاصرين** "، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٢م، ص : ١٥١/١٥٠.
١٥ـ على فهمى " **ملامح الثقافة السياسية للمهمشين فى مصر المحروسة** "فى د.كمال المنوفى(محرر) "**الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغير**" مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، المجلد الاول، ص : ٥٧٩.

١٦- د. سامية الخشاب " **الشباب والتيار الاسلامى فى المجتمع المصرى المعاصر : دراسه اجتماعية ميدانية** ". (القاهرة : دار الثقافة العربية).١٩٨٨، ص ١١٤/١٠٣:.
١٧- أنظر بالتفصيل د. حسن الخولى " **الريف والمدينة فى مجتمعات العالم الثالث** "، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٩٢م.
١٨-Samuel,.P.Huntington"**The Thrid Wave:Democratization in late Twentieth Century**" Oklahoma , University of Oklahoma Press , the first edition , chapter three , P.P. ٧٢:٨٤ and chapter six , P.P. ٢٢٨:٣١٦.
١٩- د. زكى مبارك "**اللغة والدين والتقاليد**" كتاب الهلال، العدد ٤٧٦، المحرم ١٤١١هـ / اغسطس ١٩٩٠م، ص : ٣٤٠.
٢٠- د. مصطفى زكى التونى " **علل التغيير اللغوى** " حوليات كلية الاداب، جامعة الكويت، الحولية (١٣) الرسالة رقم (٨٤)، ١٤١٢هـ / ١٤١٣هـ ١٩٩٢م / ١٩٩٣م، ص : ١١.
٢١- د. توفيق الطويل " **فى تراثنا العربى الاسلامى** " (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والادب) سلسلة عالم المعرفة العدد رقم (٨٧) جمادى الاخر ١٤٠٥هـ / مارس ١٩٨٥م، ص: ١٧٥/١٧٤.
٢٢- عبدالرازق الكاشانى " **معجم اصطلاحات الصوفية** " تحقيق وتقديم د. عبدالعال شاهين
٢٣- ابوالقاسم ابن هوازن القشيرى " **الرسالة القشيرية** " تحقيق د.عبدالحليم محمود ومحمود بن الشريف (القاهرة : دار الكتب الحديثة) الجزء الاول، الطبعة الاولى، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م، ص: ٢٥١/١٨٨.
٢٤- د. على عبدالواحد وافى " **نشأت اللغة عند الانسان والطفل** "، (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر) ١٩٨٠م، ص : ١٣٦/١٣٥.
- تم اختبار هذه المقولة فى مقابلة مع الشاعر احمد الشهاوى الذى يغلب على قصائدة الطابع الصوفى وذلك فى مكتبه بالاهرام يوم الاثنين ١٩٩٤/١٢/٢٦.
٢٥- مالك بن بنى " **شروط النهضة** " ترجمة د. عبدالصبور شاهين، (طرابلس : دار الفكر) ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص : ٢٢.
٢٦- د. نايف خرما " **اضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة** "، (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والادب) سلسلة عالم المعرفة رقم (٩)، رمضان ١٣٩٨هـ / سبتمبر ١٩٧٨م، ص: ٢١٢/٢١١.
٢٧- لاحظ الباحث من خلال مشاركته لمريدى الحامدية الشاذلية ان المريدين حينما يلاقى احدهم الاخر يصافحه عن طريق تطابق اليدين فى مستوى الفم ثم يقبل كل منهما يد الاخر.. وهى احد إشارات التعارف والتقارب بين مريدى الطريقة.

٢٨- د. عادل فخورى " **تيارات فى السيمياء** "، (بيروت : دار الطليعة) الطبعة الاولى، ١٩٩٠م، ص: ١٠١/١٠٢.
٢٩- مقابلة مع الاستاذ اسامة خليل احد رموز الطريقة الخليلية والصحفى بوكالة انباء الشرق الاوسط يوم ١٩٩٤/١٢/٢٥.
٣٠- والتر.ج. اونج " **الشفاهية والكتابة** " ترجمة د. حسن البنا عزالدين، مراجعة د. محمد عصفور، (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والادب) سلسلة عالم المعرفة (١٨٢) فبراير ١٩٩٤م، ص: ١٥٢.
٣١- لاحظ الباحث هذا من خلال نقاشه مع بعض مريدى الصوفية حول عدة مصطلحات ومفاهيم صوفية
٣٢- عن اللغة والوعى انظر :
بول شوشار " **اللغة الفكرية** " ترجمة صلاح ابوالوليد، سلسلة المنشورات العربية رقم (١٢) ص : ٧١.
٣٣- غن سلطوية اللغه انظر :
Roland Barthes " **The Pleasure of the Text** " Translated by Richard Miller , Newyork : Hill and Wang ,١٩٧٥ , P.٤٠.
٣٤- د. رفيق العجم " **اثر الخصوصية العربية فى المجتمعية الاسلامية** "،(بيروت : دار الفكر اللبنانى) الطبعة الاولى ١٩٩٣م، ص: ١٥٤.
وانظر كذلك : د. محمد قاسم " **دراسات فى الفلسفة الاسلامية** " (القاهرة : دار المعارف) الطبعة الخامسة، ١٩٧٣م، ص : ٣٢٤.
٣٥- د. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص : ١٧٤.
٣٦- د. عبدالرحمن بدوى " **تاريخ التصوف الاسلامى من البدية حتى نهاية القرن الثانى الهجرى** " (الكويت : وكالة المطبوعات) الطبعة الاولى، ١٩٧٥، ص : ٢١/٢٢.
٣٧- ابوحامد الغزالى " **احياء علوم الدين** "، (بيروت : دار القلم) الطبعة الاولى، الجزء الخامس، ص : ٤٥/٤٦.
وانظر كذلك : شهاب الدين السهروردى " **عوارف المعارف** " تحقيق د.عبدالحليم محمود ود. محمود بن شريف، (القاهرة : دار الكتب الحديثة) الجزء الاول، ص : ١٤٨.
٣٨- ابوحامد الغزالى " **المنقذ من الضلال** " تحقيق د. جميل صليب ود. كمال عياد، (بيروت : دار الاندلس)، ص : ١٣٢.
٣٩- د. مصطفى النشار " **الغزالى ونظرية المعرفة** " (وزارة الاعلام الكويتية : مجلة عالم الفكر) المجلد (١٩) العدد (٤) يناير / فبراير / مارس / ١٩٨٩م، ص : ١٦٩/١٧٠.
٤٠- عن معنى المعرفة انظر : د. اسامة الخولى " **فى منهج البحث العلمى : وحدة ام تنوع ؟** " مجلة عالم الفكر المجلد (٢٠) العدد الاول، ابريل / مايو / يونيو / ١٩٨٩م، ص : ٣

٤١- د. القشيرى، مرجع سابق، ص : ١٥٣.

٤٢- د. عبدالحليم محمود " **سلطان العارفين : ابو يزيد البسطامى** " (القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٥م ، ص : ٤٤.

٤٣- عن العقل المستقيل انظر د. محمد عابد الجابرى " **تكوين العقل العربى** " سلسلة نقد العقل العربى (١)، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الرابعة، ١٩٨٩م، ص : ١٤.

٤٤- د. حسن حنفى " **فى فكرنا المعاصر** " سلسلة قضايا معاصرة (١)، (بيروت : دار التنوير) الطبعة الاولى، ١٩٨١م، ص : ١٣٤/١٣٣.

وعن العلاقة بين بنية الثقافة ونمط الحكم انظر :

موريس دوفرجية " **علم اجتماع السياسة : مبادئ علم السياسة** " ترجمة سليم حداد، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع) الطبعة الاولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص : ٩٤/٩٣.

٤٥- د. مراد هوفمان " **الاسلام كبديل** " مؤسسة بافاريا الالمانية، ترجمة د. غريب محمد غريب، الطبعة الاولى، ١٩٩٣م، ص : ٨٧.

٤٦- د. عبدالحليم محمود " **قضية التصوف : المنقذ من الضلال** "،(القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٠م ، ص : ٢٥٧.

٤٧- د. فيصل بدير عون " **التصوف الاسلامى : الطريق والرجال** ". (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت / جامعة عين شمس) ١٩٨٣م، ص : ١٠٩.

٤٨- د. محمد السيد الجليند " **من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة** ". (القاهرة : مكتبة الزهراء) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص : ٢٤.

٤٩- المرجع السابق، ص : ٣٨/٣١، وعن الخلل الذى حدث فى توزيع الثروة فى العهد الاموى وحتى مجئ عمر بن عبدالعزيز انظر : ابن سعد " **الطبقات الكبرى** ". (القاهرة : مطبعة دار التحرير) الجزء الخامس، ص : ٢٧٥. وعن الاوضاع الاجتماعية السائدة فى العصر العباسى انظر ما اوردة الجاحظ فى كتابه " **البخلاء** "، (الفاهرة : دار المعارف) الطبعة السادسة تحقيق طه الحاجرى، فهذا الكتاب الادبى يطرح بأقتدار انعكاس الثراء والبطر على ظهور البخل وتنامى الانعزال.

- وانظر كذلك د. حسن حنفى " **التراث والتجديد** ". (بيروت : دار التنوير) الطبعة الاولى ١٩٨١م، ص ٧٩.

٥٠- عبدالوهاب الشعرانى " **لطائف المنن والاخلاق** " بدون بيانات، وتوجد نسخة من الكتاب فى مكتبة مسجد السيدة زينب بالقاهرة، وهى التى اعتمد عليها الباحث.. انظر هذا الكتاب ص : ٤٣٣.

٥١- المرجع السابق، ص : ٥٠٧.

٥٢ القشيرى، مرجع سابق، ص : ٢٩٣.

٥٣- المرجع السابق، ص : ٢٣٢. وعن التفسيرات المختلفه للزهد الصوفى الاسلامى انظر نيكلسون، " **فى التصوف الاسلامى وتاريخه** " ترجمة الدكتور ابوالعلا عفيفى . (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٦٩م، ص : ٤٧/٤٣.

وانظر كذلك : ابن عطاء الله السكندرى " **بهجة النفوس** " تصنيف الاستاذ على حسن العريض سلسلة دراسات فى الاسلام. المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، ١٩٦٩م، ص : ١١٣.

وانظر كذلك : ابو سعيد الخراز " **الطريق الى الله** " تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود (القاهرة : مكتبة العروبة) ص : ٤٩.

وانظر كذلك : الحارث المحاسبى " **المسائل فى اعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل** " تحقيق وتعليق عبدالقادر احمد عطا، (القاهرة : عالم الكتب) الطبعة الاولى ١٩٦٩م، ص : ٤٦/٤٠.

٥٤- د. فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص : ١١٢.

٥٥- د. عبدالحليم محمود " **تاج الصوفية / ابوبكر الشبلى : حياته واراؤه** " (القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٥م، ص : ٧١/٧٠.

٥٦- الشعرانى، مرجع سابق، ص : ١٦٩.

٥٧- فرانسوا بورجا " **الاسلام السياسى : صوت الجنوب** " كتاب العالم الثالث، (القاهرة : دار العالم الثالث) ترجمة د. لورين ذكرى، الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ٣٣.

٥٨- استعمل هذا المصطلح الدكتور على زيعور فى وصفه وتشريحه للفكر الصوفى، انظر :

د. على زيعور " **التحليل النفسى للذات العربية : العقلية الصوفية ونفسانية التصوف** " (بيروت : دار الطليعة) الطبعة الاولى، ديسمبر ١٩٧٩م، ص : ٦/٥.

٥٩- انظر بالتفصيل فى هذا الشأن، د. كامل مصطفى الشيبى " **الصلة بين التصوف والتشيع** "، (القاهرة : دار المعارف) ١٩٦٩م.

٦٠- دائرة المعارف الاسلامية، مرجع سابق، ص : ٣٣٤.

وانظر كذلك : الشوكانى " **قطر الولى على حديث الولى** " تحقيق ابراهيم هلال (القاهرة : دار الكتب الحديثة) ص : ٨٥/٧٠.

٦١- د. يوسف زيدان " **كرامات الصوفية : نص ادبى مضاد للتصوف** " الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلة فصول المجلد (٣)، خريف ١٩٩٤م، ص ٢٢٧.

٦٢- يوسف بن اسماعيل النبهانى " **جامع كرامات الاولياء** " تحقيق ومراجعة : ابراهيم عطوة عوض، (القاهرة : مطبعة الحلبى) الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٦٣- نبيل عبدالفتاح " **عقل الازمه : تأملات نقدية فى ثقافة العنف والغرائر والخيال المستور** "، (القاهرة : دار سشات للدراسات والنشر والتوزيع) الطبعة الاولى، ١٩٩٣م، ص : ١٢٦/١٢٥.

٦٤- انظر فى هذا الشأن : د. محمد عابد الجابرى " **العقل السياسى العربى : محدداته وتجلياته** " (الدار البيضاء : المركز الثقافى) ١٩٩٠م، ص : ١٣/٥.
وانظر كذلك : د. رفيق العجم، مرجع سابق، ص : ١٥٥.
٦٥- حول هذا المفهوم انظر :
Jean Piaget " **The Essentail Piaget** " edited by : Howard F.Guber and J.Jacques , voneche , Newyork : Basic Book , ١٩٧٧ , P : ١٥٦/١٥٧.
٦٦- د. يوسف زيدان، مرجع سابق، ص : ٢٢٧.
وعن كرامات الصوفية انظر كذلك :
- المناوى" **الكواكب الدرية فى مناقب السادة الصوفية** " بدون بيانات، موجود فى مكتبة السيدة زينب
- نور الدين بن جرير اللخمى الشطنوفى " **بهجة الاسرار ومعدن الانوار فى بعض مناقب عبدالقادر الجيلانى** " (القاهرة : البابى الحلبى) بدون تاريخ.
٦٧- د. عبدالرحمن عيسوى " **سيكلوجية الخرافة والتفكير العلمى** " (بيروت : دار النهضة العربية)
١٩٨٤م، ص : ٣٨/٤٠.
٦٨- الجليند، مرجع سابق، ص : ٦٦.
٦٩- مقابلة مع السيد عبدالحميد حنينة، خادم الشيخ ابراهيم سلامة الراضى شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية ويعد بمثابة مؤرخ الطريقة.
وعن المحبة الصوفية انظر كذلك :
د. فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص : ١٢٥/١٢٩.
ود. عامر النجار " **التصوف النفسى** " (القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٤م، ص : ٣١٨/٣٢٢.
٧٠- د. حسين احمد امين " **الاجتهاد فى الاسلام، حق هو ام واجب ؟** " سلسلة كتب المواجهة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٩٣م، ص : ١٥٠.
٧١- د. ابوالوفا التفتازانى، مرجع سابق، ص : ٢٥.
٧٢- د. السيد رزق الطويل " **الطرق الصوفية فى مصر** " مجلة الهلال، مايو، ١٩٩٢م، ص: ١٣.
٧٣- عبدالحكيم الغنى قاسم، مرجع سابق، ص : ١٣٢.
٧٤- د. يوسف فرحات " **الفلسفة الاسلامية واعلامها** " كتاب الموسوعة (جنيف : دار ترادكسيم) الطبعة الاولى، ١٩٨٦م، ص : ٤٧.
٧٥- د. مصطفى غلوش " **التصوف الاسلامى بين الاشراق والفلسفة** " مذكرات مقرره على طلبة كلية اصول الدين، جامعة الازهر، ص : ٣٨/٤٣.
٧٦- المرجع السابق، نفس الصفحات.

٧٧- د. محمد الجوهرى (مشرف) " **الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية** " الجزء الثانى فى دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية) الطبعة الاولى، ١٩٩٣م ص : ١٧٩.
٧٨- د. عاطف العراقى " **ثورة العقل فى الفلسفة العربية** " (القاهرة : دار المعارف) الطبعة الخامسة ١٩٨٤م، ص : ١٢٩.
٧٩- انظر فى هذا الشأن **محاضر اجتماع المجلس الاعلى للطرق الصوفية** حيث يبدو الحرص الشديد على بقاء مشيخة الطريقة فى ابناء الشيخ والاقرب فالاقرب عندما يموت شيخ الطريقة ويتقدم البعض لنيل المشيخة.
٨٠- محمد لطفى خشبة " **المناقب الخليلية** " (القاهرة : دار احياء الكتب العربية / عيسى البابى الحلبى وشركاه) ص : ٢٠، ص : ٥١.
٨١- سيف النصر عشرى " **السيرة الحامدية الشاذلية** " الجزء الاول " الشيخ سلامة بن حسن الراضى شيخ ومؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية " طبعة خاصه، ص : ١٤٦/١٤٠.
٨٢- د. عبدالحليم محمود " **قضية التصوف : المدرسة الشاذلية** "(القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٣م، ص : ١٧.
٨٣- سيف النصر عشرى، مرجع سابق، ص : ٦٠.
٨٤- المرجع السابق، ص : ٣٥/٣٣.
٨٥- د. ابوالوفا التفتازانى، مرجع سابق، ص : ٢٧/٢٦.
والمزيد من المعلومات عن الطرق الصوفية فى ذلك العصر انظر :
د.عامر النجار " **الطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمها وروادها** " (القاهرة : دار المعارف) الطبعة الرابعة ١٩٩٠م.
٨٦- د. توفيق الطويل " **التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى** " سلسلة تاريخ المصريين (٢١)، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٨٨م، ص : ١٠١/٩٧.
٨٧- انظر : عبدالرحمن الجبرتى " **عجائب الاثار فى التراجم والاخبار** " الجزء الرابع،ص : ٢٠٤/٢٠٢
٨٨- د. ابوالوفا التفتازانى، مرجع سابق، ص : ٣٠.
٨٩- المرجع السابق، ص : ٣٣.
٩٠- تم تصميم هذا الشكل من خلال ما جاء فى كتاب " **التصوف الاسلامى : رسالتة ومبادئه، ماضية وحاضرة** " عن المشيخة العامة للطرق الصوفية فى عهد عبدالناصر (القاهرة : مطابع دار الكتاب العربى) ١٩٥٨م.
٩١- كتاب التصوف الاسلامى : رسالته ومبادئه، ماضيه وحاضره، مرجع سابق.
٩٢- أنظر فى هذا الشأن **القانون ١١٨ لسنة ١٩٧٦م ماده ١، ٢ / الباب الاول الفصل الاول / ومادة ٥ / الباب الاول الفصل الثانى / والمادة ٢٧ من نفس القانون.**

٩٣ـ أنظر قانون الطريقة الحامدية الشاذلية، **المواد من ٤٨ : ١٧٥ / ص : ٩/ ٢٥** وكذلك :
أـ مقابلة شخصية مع السيد جابر دسوقي بكور إمام مسجد الحامدية الشاذلية بالمهندسين/القاهرة ، ٣/١٠/١٩٩٣.
ب مقابلة شخصية مع السيد خليل محمد دسوقى خادم الطريقة الحامدية الشاذلية ١٩٩٣/١٠ .

٩٤ـ د. فاروق احمد مصطفى " **البناء الاجتماعى للطريقة الحامدية الشاذلية فى مصر : دراسة فى الانثروبولوجيا الاجتماعية** "، (الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الاولى، ١٩٨٠ ، ص : ٢٠١.

٩٥ـ حكى بعض مريدى الحامدية الشاذلية للباحث العديد من القصص التى تثبت هذه المقولة سواء كان بعضهم يساعد البعض الاخر او كان الشيخ هو الذى يمد يد المساعدة، وانصبت اغلب الحكايات على كرم الشيخ فبعضهم قال انه كان يعطى احيانا لمريديه كل ما لديه من حساب نفسه وبيته. وحكى السيد خليل محمد دسوقى خادم الطريقة الحامدية الشاذلية للباحث ان الشيخ ابراهيم سلامة الراضى كان ذات يوم مسافرا بسيارته الخاصة الى احدى البلدان المجاورة للقاهرة، وفى احد شوارع القاهرة قابل بالمصادفة احد مريديه فأوقف السيارة وصافحه وشكى له المريد حاجته الى المال بشكل ضرورى فأعطاه الشيخ ابراهيم كل مامعه واضطر للعودة مرة اخرى الى بيته لان السيارة كانت تحتاج الى بنزين ولم يعد معه ما يشترى به.. وهذه حكاية من عشرات الحكايات سمعها الباحث من خلال مشاركته لمريدى الحامدية الشاذلية.

٩٦ـ د. فاروق احمد مصطفى، المرجع السابق، ص : ٢٠٢.

٩٧ـ د. توفيق الطويل " **التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى** "، مرجع سابق، ص: ٦٦/٦٧.

٩٨ـ بعد وفاة الشيخ ابراهيم سلامة الراضى لم تحسم مسألة تعيين شيخ الطريقة فتولى السيد حلمى محمد زايد مسئولية القيام بأعمالها.

٩٩ـ شارك الباحث فى هذه الحضرات.. ولمزيد من المعلومات انظر :
أـ سليمان جميل " **الانشاد فى الحضرة الصوفية وفقا لطريقة الحامدية الشاذلية** " (القاهرة : مطبعة الكيلانى) ١٩٧٠م، ص : ٣٣/٣٤.
ب عبدالحكيم قاسم " **أيام الانسان السبعة** " رواية تتناول طقوس المتصوفة وهى رواية واقعية عاشها الاديب نظرا لانتماء ابيه الى احدى الطرق الصوفية بقرية البندره مركز السنطة محافظة الغربية.. ولذا تعتبر فى مجملها دراسة قائمة على الملاحظة بالمشاركة. وقد تم طبعها عدة طبعات عن سلسلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٠٠- عبدالمنعم محمود الجندى " **سيدى ابراهيم سلامة الراضى / شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية** " السيرة الحامدية، الجزء الثانى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، طبعة خاصة، ص : ٩٦/١٠٢.

١٠١- Michael Gilsenan " **Saint and Sufi in Modern Egypt : An Essay in the Sociology Religion** " Oxford University, at the clarend on press, ١٩٧٣, P: ١٩٧.

١٠٢- Max Weber " **The Theory of Social and Economic Organization** " Translated by A.M Henderson, London, Oxford University Press, ١٩٤٤, P: ٣٢٨/٣٥٠.

١٠٣- ابوبكر العيدروسى " **النجم الساعى فى مناقب الرفاعى** " الطبعة الاولى، ١٩٧٠م، ص : ٤٦.

١٠٤- سيف النصر عشرى، مرجع سابق، ص : ٦٠.

١٠٥- المرجع السابق، ص : ١٢٨.

١٠٦- محمد محمد ابوخليل الصغير " **سيرة ومناقب العارف الربانى شيخنا ابى خليل وسموه الروحى** " طبعه خاصه، ص : ٢١٦/٢١٨.

١٠٧- Michael Gilsenan, Ibid, P: ١٩٧.

١٠٨- محمد-لطفى خشبة، مرجع سابق، ص : ٦٤.

١٠٩- سيف النصر عشرى، مرجع سابق، ص : ١٣٩.

١١٠- المرجع السابق، ص : ١٢٥.

١١١- انظر نص تلقين العهد فى " **قانون الحامدية الشاذلية** " ص : ٤١/٤٥. وهو قانون وضعه شيخ الطريقة ومؤسسها الشيخ سلامة الراضى، ويتكون من ٣٢٩ مادة خاصة بأدارة شئون الطريقة وترتيب العلاقة بين اتباعها وعلاقتها بالطرق الصوفية الاخرى.

١١٢- المرجع السابق، المواد ٤٤،٤٥،٤٦،١٥٥،٢٢٨،٢٢٩،٢٥٠.

١١٣- الشيخ سلامة الراضى " **مواعظ حامدية** " ص : ١٠.

١١٤- سيف النصر عشرى، مرجع سابق، ص : ١٦٣.

١١٥- المرجع السابق، ص : ١٥٦/١٥٧.

١١٦- عبدالقادر عطا " **المسائل فى اعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل للمحاسبى** " (القاهرة : عالم الكتب) الطبعة الاولى، عام ١٩٦٩م، ص : ٥.

١١٧- محمد لطفى خشبة، مرجع سابق، ص : ١٨٩.

١١٨- د. فاروق احمد مصطفى " **البناء الاجتماعى للطريقة الحامدية الشاذلية فى مصر : دراسة فى الانثروبولوجيا الاجتماعية** " مرجع سابق، ص : ٢٥٥.

١١٩- يستعمل هذا التعبير انصار الحركة الاسلامية المعاصرة لوصف جيل الصدر الاول من الاسلام.

انظر فى هذا الشأن :
محمد قطب " **واقعنا المعاصر** " مؤسسة المدينة للصحافة، الطبعة الاولى، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م.
١٢٠ـ ابوحامد الغزالى " **احياء علوم الدين** " مرجع سابق، الجزء الخامس، ص : ٦٧.
١٢١ـ محمد صادق عرجون، مرجع سابق، ص : ٦٤.
١٢٢ـ د. احمد صبحى منصور " **السيد البدوى بين الحقيقة والخرافة** "، (القاهرة : مطبعة الدعوه الاسلامية) الطبعة الاولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م، ص : ٢٢/٢٧.
١٢٣ـ انظر فى هذا الشأن : د. مصطفى عبدالله بعيو " **المختار فى تاريخ ليبيا** "، (بنيغازى : دار ليبيا للنشر والتوزيع) الجزء الاول، ١٩٦٧.
وانظر كذلك :
ـ صلاح الدين حسنى السورى (مشرف) " **بحوث ودراسات فى التاريخ الليبى / ١٩١١-١٩٤٣م** " (منشورات جامعة الفاتح (٤)) ١٩٨٤م.
ـ ود. احمد صدقى الدجانى " **الحركة السنوسية : نشأتها ونموها فى القرن التاسع عشر** " طبعة خاصة ١٩٨٨م.
١٢٤ـ انظر الشاطر بصيلى عبدالجليل " **معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر الميلادى** " الطبعة الاولى، ١٩٥٥، ص : ١٩٦/٢٠١.
وانظر كذلك :
د. محمد بهاء الدين الغمرى " **الحركة المهدية وانعكاساتها على العلاقات المصرية السودانية** " (القاهرة : مكتب اوزيريس للكتب والمجلات) ١٩٩٤م.
١٢٥ـ د. احمد الموصلى " **الاصولية الاسلامية والنظام العالمى** "، (بيروت : مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ٥٥.
١٢٦ـ تمت مراجعة التواريخ الخاصة بالحكام طبقا لموسوعة حكام مصر من الفراعنة الى اليوم، تأليف د. ناصر الانصارى (القاهرة : دار الشروق) الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م
١٢٧-See : Morrces Berger " **Islam in Egypt Today** " Social and Politcal Aspects of Popular religion , London (Cambridge University press ,١٩٧٠, P: ١/٩.
١٢٨ـ ابن سعد " **الطبقات الكبرى** " الجزء الاول، ص : ١١٩م.
١٢٩ـ د. محمد عابد الجابرى " التراث والحداثة : دراسات ومناقشات "، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الاولى، يوليو ١٩٩١ م، ص : ١٧٤.
١٣٠ـ ابن اياس الحنفى " **بدائع الزهور فى وقائع الدهور** " تحقيق : محمد مصطفى (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) الجزء الأول/ القسم الأول، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ /١٩٨٢م ص : ١٦٣ .

١٣١- أحمد أبو كف " **آل بيت النبى فى مصر** " (القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٨م ص : ٢٤٥.
١٣٢- أندرية ريمون " **القاهرة : تاريخ حاضرة** ". (القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع) ترجمة لطيف فرج، ١٩٩٤ م، ص : ٥٦.
١٣٣- لمزيد من المعلومات فى هذا الشأن انظر : ابن تغرى بردى الاتابكى " **النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة** ". (القاهرة : وزارة الثقافة والارشاد القومى / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر) الجزء الرابع، ص : ١٠٤/٧٩.
١٣٤- د. فاروق احمد مصطفى " **الموالد : دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر** "(الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الثانية، ١٩٨٢م. ص : ٧٩.
وانظر كذلك : د. حسن ابراهيم " **تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى** "الجزء الرابع" **العصر العباسى الثانى فى الشرق ومصر والمغرب والاندلس** " (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية) الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص : ٦٤٥.
١٣٥- د. امينة احمد امام الشوربجى " **رؤية الرحالة المسلمين للأحوال المالية والاقتصادية فى العصر الفاطمى** " سلسلة تاريخ المصريين (٧٢)، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٩٤م،
ص : ٤٤٤/٤٤٣.
١٣٦- د. ايمن فؤاد السيد " **الدولة الفاطمية فى مصر، تفسير جديد** ". (القاهرة : الدار المصرية اللبنانية) الطبعة الاولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م، ص : ١٠٩.
١٣٧- د. احمد صبحى منصور، ص : ٣٣/٣١.
١٣٨- المرجع السابق، ص : ٣٤/٣٣.
١٣٩- د. محمد محمد امين " **الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر : دراسة تاريخية وثائقية ٦٤٨/٩٢٣هـ ١٢٥٠/١٥١٧م** "، (القاهرة : دار النهضة العربية)، ص : ٢٠٥.
١٤٠- د. دولت عبدالله " **معاهد تزكية النفوس فى مصر فى العصر الايوبى والمملوكى** ". (القاهرة : مطبعة حسان)، ص : ٢٨٦/٢٧٨.
١٤١- المقريزى " **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** ". (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية) الجزء الثانى، ص : ٤١٥.
١٤٢- د. عامر النجار، مرجع سابق، ص : ٩٨/٨٨.
١٤٣- د. قاسم عبده قاسم "**دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى : عصر سلاطين المماليك**". (القاهرة : دار المعارف) الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص : ٩٩.
١٤٤- احمد ابوكف، مرجع سابق، ص : ٢٠٤.
١٤٥- المقريزى، مرجع سابق، ص : ٤٣١/٤٣٠.

١٤٦ـ محمد فهمى عبداللطيف " **السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر** " (القاهرة : المركز العربى للصحافة) ١٩٧٩م، ص : ١٤٢/١٤١.
١٤٧ـ ابن اياس الحنفى، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص : ٤٥٧/٤٥٦.
١٤٨ـ المقريزى، مرجع سابق، ص : ٤١٦.
١٤٩ـ د. دولت عبدالله، مرجع سابق، ص : ٢٩٠.
١٥٠ـ المرجع السابق، ص : ٢٩٠ ايضا.
١٥١ـ د. توفيق الطويل " **التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى** "، مرجع سابق، ص : ٤٨.
١٥٢ـ المرجع السابق، ص : ٤٩.
١٥٣ـ د. توفيق الطويل " **التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى** "، مرجع سابق، ص : ٥٦/٥٤.
١٥٤ـ المرجع السابق، ص : ٧٥.
١٥٥ـ المرجع السابق، ص : ١٢٣/١١٧.
١٥٦ـ الشعرانى، مرجع سابق، ص : ٤٥٨.
١٥٧ـ الشعرانى " **لطائف المنن والاخلاق** "، مرجع سابق، ص : ٤٥٨.
١٥٨ـ عبدالله حنا " **ميزان القوى الاجتماعية بين الطرق الصوفية وحركة التجديد الاسلامى فى عصر النهضة** " فى " الدين فى المجتمع العربى "، مرجع سابق، ص : ٣٣٣/٣٣٢.
١٥٩ـ احمد ابوكف، مرجع سابق، ص : ٢٠٥.
١٦٠ـ د. ابوالوفا التفتازانى " **الطرق الصوفية فى مصر** "، مرجع سابق، ص : ٢٩.
١٦١ـ بيير جان لويزار " **الصوفية المصرية المعاصرة** " مجلة مصر والعالم العربى (٢)، يونيو ١٩٩٤م (القاهرة : مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية)، ص : ١٤٤.
١٦٢ـ المرجع السابق، ص : ١٤٥.
١٦٣ـ محمد توفيق البكرى " **الطرق الصوفية بالديار المصرية** " مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٧٣٧. بدون بيانات.
١٦٤ـ د. ماهر حسن فهمى " **محمد توفيق البكرى** " سلسلة " **اعلام العرب** " رقم (٦٤)، (القاهرة : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) ابريل ١٩٦٧م، ص : ٨٨.
١٦٥ـ المرجع السابق، ص : ٨٩.
١٦٦ـ د. ماهر حسن فهمى، مرجع سابق، ص : ٩٣.
١٦٧ـ المرجع السابق، ص : ٩٤.
١٦٨ـ المرجع السابق، ص : ٩٧.
١٦٩ـ المرجع السابق، ص : ٧٢/٧١.
١٧٠ـ المرجع السابق، ص : ٧٤، ص : ٨٠.

١٧١- بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٤٦.
١٧٢- المرجع السابق، ص : ١٤٦ ايضا.
١٧٣- المرجع السابق، ص : ١٧١/١٧٠.
١٧٤- د. زكريا سليمان بيومى " **الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة فى مصر المعاصرة : دراسة تاريخية وثائقية / ١٩٠٣- ١٩٨٣م** "، (القاهرة : دار الصحوة للنشر) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ٣٢/٣١.
١٧٥- بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٠/١٦٩.
١٧٦- د. زكريا سليمان بيومى " **الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة فى مصر المعاصرة** "، مرجع سابق، ص : ٥٣/٥٢.
١٧٧- مقابلة مع الاستاذ على سلامة سكرتير عام مساعد حزب الوفد يوم ١٩٩٥/٤/١٨م.
١٧٨- بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٠/١٦٩.
١٧٩- د. زكريا سليمان بيومى " **الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة** "، مرجع سابق، ص : ٥٣.
١٨٠- المرجع السابق، ص : ٥١.
١٨١- رباب الحسينى حسن العوضى " **موقع الدين فى ايديولوجيات العالم الثالث : دراسة حالة مصر ١٩٥٢- ١٩٨١** " رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الاداب، ١٩٨٧م، ص : ٢٩٩/٧١.
١٨٢- Morrce Berger " **Islam in Egypt today** " P : ٧٠/٧٢.
١٨٣- بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٢.
١٨٤- مشيخة عموم الطرق الصوفية " **التصوف الاسلامى : رسالته ومبادنه / ماضيه وحاضرة** " مرجع سابق، ص : ٥٣.
١٨٥- المرجع السابق، ص : ٤٦.
١٨٦- د. رفعت سيد أحمد" **العلاقة بين الدين والدولة فى مصر : ١٩٥٢/١٩٧٠م** "رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٤م، ص : ٢١٩.
١٨٧- محمد حامد " **شعراوى جمعة وشهادته للتاريخ** " حلقات نشرتها صحيفة العربى الناطقة بلسان الحزب العربى الديمقراطى الناصرى، السنة الاولى، العدد (٤٧) ١٩٩٤/٥/٢٣م، ص : ٩.
١٨٨- د. رفعت سيد احمد، مرجع سابق، ص : ٢٢٢.
١٨٩- المرجع السابق، ص : ٢٢٣.
١٩٠- بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٥.
١٩١- د. رفعت سيد احمد، مرجع سابق، ص : ٢٢٣.
وانظر كذلك : لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٥.
١٩٢- حسن عباس زكى، حوار مع مجلة روزاليوسف، العدد ٣٤٢٧، ١٩٩٤/٢/١٤م، ص :٥١/٤٩.

١٩٣ـ بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٣/١٧٢.
١٩٤ـ د. اكرم عبدالقادر بدر الدين " **ظاهرة الاستقرار السياسى فى مصر ١٩٧٠/١٩٥٢م** " رسالة دكتوراة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١م ص : ٢٢٩/٢٢٨.
١٩٥ـ بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص : ١٧٦/١٧٣.
١٩٦ـ رباب الحسينى حسن عوض، مرجع سابق، ص : ٢٩٩/٧١.
١٩٧ـ **مجلة التصوف الاسلامى**، افتتاحية العدد الاول، جمادى الاخر ١٣٩٩هـ / مايو١٩٧٩م، ص:٢
١٩٨ـ فؤاد السيد " **مسئولية من هذا الانحراف ؟** " مجلة التصوف الاسلامى، العدد (٣١) ذوالحجه ١٤٠١هـ اكتوبر ١٩٨١م، ص : ٣١.
١٩٩ـ انظر اللقاء السابق مع الاستاذ : على سلامة وكذلك :
أـ مقابلة مع الاستاذ ضياء الدين داود امين عام الحزب العربى الناصرى.
ب مقابلة مع الاستاذ عادل حسين امين عام حزب العمل يوم ١٩٩٥/٤/١٩م.
حـ مقابلة مع الاستاذ توفيق عبده اسماعيل نائب عن الحزب الوطنى فى مجلس الشعب يوم ١٩٩٥/٥/٥.
٢٠٠ـ د. امانى قنديل " **الجمعية الاهلية والثقافة والتنشئة السياسية فى مصر : قراءه فى التاريخ الاجتماعى والسياسى** " فى د. كمال المنوفى محرر " **الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغير** " أعمال المؤتمر السنوى السابع للعلوم السياسية ١٩٩٣م، (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية / كلية الاقتصاد والعلوم السياسية / جامعة القاهرة) الطبعة الاولى ١٩٩٤م الجزء الثانى، ص : ١٠٣١.
٢٠١ـ شاخت وبوزورث " **تراث الاسلام** " ترجمة د. حسين مؤنس واحسان صدقى العمد، الكويت، سلسلة عالم المعرفه (١٢) مايو ١٩٨٨م، ص : ١١٧.
٢٠٢ـ د. حسين مؤنس "**عالم الاسلام**"،(القاهرة : الزهراء للاعلام العربى) ١٩٨٩م، ص: ٢٠٦/٢٠٥.
٢٠٣ـ د. سيدة اسماعيل كاشف " **مصر فى عهد الاخشيديين** "، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة تاريخ المصريين (٢٩) ١٩٨٩م، ص : ٣٠٩/٣٠٨.
٢٠٤ـ طه عبدالباقى سرور " **من اعلام التصوف الاسلامى** "، (القاهرة : مكتبة نهضة مصر) الجزء الاول ص : ٢٢/١٧.
٢٠٥ـ د. طاهر عبدالحكيم " **الشخصية الوطنية المصرية : قراءة جديدة لتاريخ مصر** " (القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع) الطبعة الاولى، ١٩٨٦م، ص : ١١٠/١٠٩.
٢٠٦ـ د. احمد صبحى منصور، مرجع سابق، ص : ٣١.
٢٠٧ـ الشعرانى " **لطائف المنن والاخلاق** "، مرجع سابق، ص : ٤٤١/٤٤٠.

٢٠٨- د. مصطفى حجازى " **التخلف الاجتماعى : مدخل الى سيكلوجية الانسان المقهور** "(بيروت : معهد الانماء العربى) الطبعة الرابعة، ١٩٨٦م، ص ١٤٩/١٥٠.
٢٠٩- د. وجيه كوثرانى " **مستقبل المشروع السياسى الاسلامى** " مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد (٣١)، ١٩٩٤م، ص : ١١٦.
٢١٠- د. سيد عويس " **الازدواجية فى التراث الدينى المصرى : دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية** " (القاهرة : دار الموقف العربى للصحافة والنشر والتوزيع)، ص : ٦١/٦٢.
٢١١- احمد صادق سعد " **فى ضوء النمط الاسيوى للانتاج : تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى** ". (بيروت : دار ابن خلدون)، ص : ٤٩١/٤٩٣.
٢١٢- مذكرات المستشرق بريس دافين " **ادريس افندى فى مصر : ١٨٠٧/١٨٧٩** "(القاهرة : كتاب اليوم / مؤسسة اخبار اليوم) العدد ٣٢٣، ذوالحجة ١٤١١هـ / يوليو ١٩٩١م،ص:٣٠، ص: ٤٦
٢١٣- المقريزى، مرجع سابق، ص : ٤١٤/٤٣٦.
٢١٤- على مبارك " **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة** ". (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الثانية / مصورة، ١٩٨٠، الجزء الاول، ص : ٢٢٤/٢٢٦.
٢١٥- د. سيد عويس " **الطرق الصوفية فى المجتمع المصرى** "مجلة الهلال، يونيو ١٩٨٥م، ص :٥٣
٢١٦- الشعرانى " **لطائف المنن والاخلاق** "، مرجع سابق، ص : ٥٠٨.
٢١٧- عبدالرحمن الجبرتى، مرجع سابق، الجزء الاول، ص : ١٨٩.
٢١٨- هى قرية الاسماعيلية، مركز المنيا، محافظة المنيا. ومسقط رأس هذا الصوفى هى قرية جبل الطير التابعة لمركزسمالوط بنفس المحافظة، وكانت حضراته تتم بكافة قرى المركز وغيره من المراكز المجاورة.
٢١٩- على فهمى " **دين الحرافيش بمصر المحروسة** " مرجع سابق، ص : ٣٣.
٢٢٠- د. طاهر عبدالحكيم، مرجع سابق، ص : ١١١/١١٢.
٢٢١- د. عبدالله حنا، مرجع سابق، ص : ٣٣٠.
٢٢٢- شوقى عبدالحكيم ". **اغانى الموالد بين مخاوات الجان والمدلولات السياسية** " اخبار الادب، العدد (٦٠) ٢٧ ربيع الآخر ١٤١٥هـ / ٤-سبتمبر ١٩٩٤م، ص : ٢٦.
٢٢٣- د. محمد اركون " **الفكر الاسلامى، نقد واجتهاد** " ترجمة وتعليق هاشم صالح، (بيروت : دار الساقى) الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص : ١٥٩.
٢٢٤- شوقى عبدالحكيم، مرجع سابق.
٢٢٥- هناك من يشك فى مصرية ابن عروس. فها هو عبدالرحمن الابنودى الشاعر والكاتب الشعبى المعروف يكتب سلسلة مقالات فى صحيفة الاخبار يقول فيها ان ابن عروس لم يأت الى مصر مطلقا بل عاش ومات فى تونس.

٢٢٦- د. حسين مؤنس " **عالم الاسلام** "، مرجع سابق، ص : ٢٠٧/٢٠٩.
٢٢٧- ابوحامد الغزالى " **المنقذ من الضلال** "، مرجع سابق، ص : ١٤٠.
٢٢٨- د. عبدالحليم محمود " **قضية التصوف : المنقذ من الضلال** " مرجع سابق ص ٢٣٧ .
٢٢٩- د. عبدالمنعم الحفنى " **الموسوعة الصوفية** " (القاهرة : دار الرشاد) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ٨٨.
وانظر كذلك : د. مصطفى حلمى " **ابن تيمية والتصوف** ". (الاسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع) الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص: ١٩٩.
٢٣٠- ابن تيمية " **التصوف والفقراء** " تحقيق محمد عبدالله السمان سلسلة الثقافة الاسلامية (٢٣) نوفمبر ١٩٦٠م، ص ٣١/٣٢.
٢٣١- د. عبدالمنعم الحفنى، مرجع سابق، ص : ٨٩.
٢٣٢- المرجع السابق، ص : ١١٠/١١٢.
٢٣٣- د. توفيق الطويل " **فى تراثنا العربى الاسلامى** " مرجع سابق، ص : ١٨٣.
٢٣٤- راجع فى هذا بالتفصيل د. توفيق الطويل " **التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى** "مرجع سابق، ص : ١٦٩/١٩٩.
٢٣٥- مجلة الهدى النبوى التى كانت تصدرها جماعة انصار السنة المحمدية ثم توقفت وحلت محلها "**مجلة التوحيد**" العدد الرابع، عام ١٣٦٧هـ، ص : ٣٧.
٢٣٦- المرجع السابق، نفس الصفحة وانظر فى هذا الشأن ايضا : د. عبدالله صابر " **السيد البدوى : دراسة نقدية** ". (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع) الطبعة الاولى، ١٩٩١م.
٢٣٧- د. محمد عبدالعزيز داود " **الجمعية الاسلامية فى مصر ودورها فى نشر الدعوة الاسلامية** " (القاهرة : الزهراء للاعلام العربى) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ١٤١/١٤٢.
٢٣٨- مذكرات الامام محمد عبده " **سيرة ذاتية** " عرض وتحقيق طاهر الطناحى، (القاهرة : كتاب الهلال) العدد ٥٠٧، مارس ١٩٩٣م، ص : ٤١/٥٠.
٢٣٩- عبدالعاطى محمد أحمد " **الفكر السياسى للأمام محمد عبده** " رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م، ص : ٧٣.
٢٤٠- الامام محمد عبده " **الاعمال الكاملة** " تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الجزء الثالث، ١٩٧٢م، ص : ٥٣١.
٢٤١- الامام محمد عبده " **الاعمال الكاملة** " الجزء الثالث، مرجع سابق، ص : ١٥٣.
وانظر كذلك : د. برهان غليون " **الوعى الذاتى** ". (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص : ٦٢.
٢٤٢- د. محمد احمد خلف الله " **الصحوة الاسلامية فى مصر**" فى " الحركات الاسلامية المعاصرة فى الوطن العربى "، مرجع سابق، ص : ٤٢.

٢٤٣- ابراهيم البيومى غانم " **الفكر السياسى للأمام حسن البنا** ". (القاهرة : دار التوزيع والنشر الاسلامية) الطبعة الاولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص : ٢٧٢.

٢٤٤- عبدالهادى عبدالحكيم محمد الخطيب " **الدور السياسى لحركة الاخوان المسلمين فى المجتمع المصرى ١٩٣٦/١٩٥٢** " رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة القاهره، ص : ٣٩.

٢٤٥- Bill.A. Musk **" Popular Islam : The Hunger of the Heart "** in Don.M. Mgcurry Editor The Gospel and Islam , MARC. West Hauntington , Monrovia , California , Iministry of world vision international , ١٩٧٨ , P.P : ٢٠٨/٢٢٤.

٢٤٦- لاحظ الباحث هذه الظاهرة فى الدراسات التى اعدها عن الحركة الاسلامية فى مصر من خلال مناقشاته مع بعض اعضاء الجماعة الاسلامية وجماعة الجهاد فى مصر.

٢٤٧- انظر : د. هاله مصطفى " **الاسلام السياسى فى مصر من حركة الاصلاح الى جماعات العنف** " (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص :١٩٤.

٢٤٨- د. حسن حنفى " **ماذا يعنى الاسلام** " مجلة اليسار الاسلامى، العدد الاول، يناير ١٩٨١م، ص : ١٦/١٧.

٢٤٩- شهاب الدين السهروردى " **عوارف المعارف** " تحقيق د. عبدالحليم محمود ود. محمود بن الشريف (القاهرة : دار الكتب الحديثة) ص : ١٩٠.

٢٥٠- مقابلة مع السيد احمد عبدالهادى القصبى شيخ مشايخ الطرق الصوفية يوم /١٩٩٥/٤م.

٢٥١- المقابلة السابقة.

٢٥٢- زكريا سليمان بيومى " **الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة** " مرجع سابق، ص : ٢٤.

٢٥٣- المرجع السابق، ص : ٥٠/٥١.

٢٥٤- أحمد أمين " **قاموس العادات والتقاليد** ". (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية)، ص : ١٠٦.

٢٥٥- أنظر انواع التنظيمات الاجتماعية : د. معز خليل عمر " **البناء الاجتماعى : انساقه ونظمة** ". (عمان : دار الشروق للنشر والتوزيع) الطبعة الاولى، ١٩٩٢م، ص : ٩٠/٩٥.

٢٥٦- المقابلة السابقة مع السيد احمد عبدالهادى القصبى شيخ مشايخ الطرق الصوفية.

٢٥٧- لاحظ الباحث من خلال مشاركته للمتصوفة وجود هذه الظاهرة.

الفصل الثالث

إجراءات الدراسة الميدانية

المبحث الاول : التعريف بالطريقتين محل الدراسة

خضع اختيار الطريقتين الحامدية الشاذلية والخليلية كدراسة حالة عن الطرق الصوفية فى مصر لعدة اعتبارات كان اولها هو ان كلا من هاتين الطريقتين تمثل نموذجا لظروف الطرق الاخرى حيث ان كلا منهما تختلف عن الاخرى فى عدة نواحى. فظروف النشأة والمؤهلات الشخصية للشيخ والقدرة الاقتصادية والدقة التنظيمية والانتشار الجغرافى أمور غير متشابهة ان لم تكن مختلفة تماما فى الحامدية الشاذلية عنها فى الخليلية.

فإذا كانت الحامدية الشاذلية نشأت من رحم الانشقاق والصراع وكانت متعجلة للاستقلال فإن الخليلية كانت اكثر الطرق تواصلا مع الطريقة الام التى تنتمى اليها وهى الطريقة البيومية. فالشيخ سلامة الراضى وكما سبقت الاشارة انشق على المكية الفاسية بعد ان كان احد خلفائها فى حى بولاق ابوالعلا بالقاهرة مؤسسا الحامدية الشاذلية بينما ظل الشيخ ابوخليل/ مؤسس الخليلية/ يرفض الاستقلال أو الانفصال عن البيومية حتى وفاته. ومن ناحية المؤهلات الشخصية للشيخين ومجال عملهما فقد كان الشيخ سلامة الراضى متعلما وهيأ له تعليمه العمل فى وظيفة حكومية أما الشيخ أبوخليل فقد كان أميا وعمل بالتجارة.

وتعتبر الطريقة الحامدية الشاذلية طريقة منظمة للغاية من الناحية الادارية مقارنة بالخليلية، فالحامدية مؤسسة اجتماعية ضخمة لها مواردها المالية التى يتم انفاقها فى أوجه الرعاية الاجتماعية المختلفة، فالطريقة تتبعها مدرسة ومستشفى ولها صندوق تكافل يأخذ منه بعض الفقراء ما يقيم أودهم ويقضى جزءا من احتياجاتهم، والطريقة من أكبر الطرق من حيث عدد مريديها ومنتشرة جغرافيا فوق أغلب خريطة مصر وهذا استوجب نظاما اداريا محكما يمسك بكل خيوط الطريقة ويضمن استمرارها ونموها. أما الطريقة الخليلية فهى اقل انتشارا ويوجد أغلب مريديها فى محافظة الشرقية وهى المحافظة التى تشهد زخما صوفيا كبيرا كما يوجدون فى القاهرة. وهى اقل من الحامدية الشاذلية قدرة مالية وأضعف منها احكاما اداريا.

وما سبق يعنى اننا امام طريقتين مختلفتين فى عدة نواحى ولكن يجمع بينهما بالنسبه للباحث شيئان هامان :

الاول : أن كليهما من الطرق الحديثة التى نشأت فى هذا القرن. فبالرغم من ان الشيخ محمد ابوخليل بدأ حياته الصوفية فى أواخر القرن الماضى الا ان استقلال الخليلية وكما سبق الذكر لم يتم سوى فى هذا القرن وبعد وفاة الشيخ عام ١٩٢٠.

الثانى : كلتاهما حالة بحثية قريبة من الباحث من ناحية امكانية الحصول على المعلومات بتجنيد الاخباريين او بالاطلاع على الوثائق والكتب ذات الصلة او بالاندماج فى الطريقة ومشاركة مريديها فى طقوسهم.

١ـ الحامدية الشاذلية

مؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية هو الشيخ سلامة حسن سلامة الراضى الذى ولد فى السادس عشر من شهر رجب عام ١٢٨٤هـ / ١٨٦٧م بحى بولاق فى القاهرة ويتصل نسبه بالشيخ " ابى طقية " الذى يوجد مسجده وضريحه ببلدة " ريدة " من أعمال مركز المنيا، محافظة المنيا بصعيد مصر وجده القريب هو الشيخ " حامد الريدى " الذى يوجد ضريحه بمدينة المنيا.(١)

وبدأ الشيخ سلامة طريقه الصوفى مريدا بالطريقة المكية الفاسية التى تأسست على يد محمد بن محمد الفاسى عام (١٢٨٩هـ / ١٨٧٢م) اى بعد ميلاد الشيخ سلامة بخمس سنوات فقط. والفاسى هو رجل مراكشى كان يعيش فى مكة وكانت طريقته تعرف فى البداية بالطريقة الفاسية وتحت قيادة ابنه وخليفته محمد شمس الدين المكى الفاسى أصبح اسمها " الطريقة المكية الفاسية " او " الطريقة المكية " ولقد زار الأب المؤسس والابن الذى أتى على رأس الطريقة بعده مصر وتمكنا من ضم عدد كبير من ألاتباع اليهما خاصة بالقاهره والسويس ومن بينهم " سلامة حسن الراضى "(٢).

وبعد المكية الفاسية انضم الراضى الى الطريقة " القاوقيجية " وهى احدى أفرع الشاذلية وقد أسسها محمد بن خليل القوقاجى المعروف بأسم " أبوالمحاسن " عام (١٢٢٤ـ ١٣٠٥هـ) (١٨٠٩ ١٨٨٧م). ويرجع انتشار هذه الطريقة فى مصر أساسا الى واحد من خلفاء ابىالمحاسن وهو محمد عبدالرحيم النشتشابى (١٨٥٠/١٩١٨) الذى نشر الطريقة فى طنطا والقرى

المجاورة لها. وساهم خليفة آخر يدعى محمد خفاجى (١٢٧٧/١٣٥٩هـ) (١٨٦٠/١٩٤٠م) فى تجنيد الاتباع للطريقة فى دمياط وضواحيها. وفى القاهرة قام محمد ابو الفتح احد أبناء ابىالمحاسن بنشر الطريقة فى القاهرة وحصل على اعتراف البكرى به كشيخ للطريقة القواقجية فى مصر رغم معارضة والده لهذا الاجراء. وقد طالب ابوالفتح بأن تكون له السلطة على خلفاء الطريقة الذين حولوا المجموعات الواقعة تحت قيادتهم الى طرق متميزة ومستقلة عن الطريقة الأم.(٣)

وكان من بين هؤلاء الراغبين فى الاستقلال الشيخ سلامه الراضى خليفة الطريقة القاوقجية فى منطقة بولاق بالقاهرة حيث كانت محل اقامته الدائمة، فسلوك الشيخ سلامة فى أحد المجالس استفز الشيخ محمد ابوالفتح مما انتهى الى طرد الأخير للأول من المجلس. وكان ابوالفتح يعتقد ان هذا الاجراء مجرد اجراء تنظيمى مؤقت ولكن الراضى قرر قطع جميع علاقاته مع شيخه وراح يسعى فى تأسيس طريقة جديدة. (٤)

واستغل الراضى علاقته السابقة بالطريقة الفاسية والتى لم يعد معترفا بها منذ اواخر القرن التاسع عشر فى ضم أتباعها اليه فصدر اعتراف رسمى بطريقته من قبل المجلس الصوفى الاعلى عام ١٩٠٦. ولم تفلح معارضة ابوالفتح لهذا التوجه فى وقف هذا الاعتراف، وبذلك اضافت الطرق الصوفية الى رصيدها طريقة جديدة اسمها " الحامدية الشاذلية ".(٥)

ويقول أحد مؤرخى الطريقة الحامدية الشاذلية ان الشيخ سلامة حفظ القرآن وتعلم مبادئ الحساب وأجاد الخط الفارسى فى السنوات الست الأولى من عمره، وبدأ عمله فى الخاصة الملكية بمرتب لايزيد عن ١٧٥ قرشا عام ١٨٨٠م اى وهو فى الثالثه عشر من عمره وظل يتدرج فى المناصب حتى وصل راتبه الى ٤٥ جنيها شهريا بوظيفة رئيس قلم ولم يكمل الراضى طريقه فى التعليم المدنى بل تركه مبكرا متوجها الى التصوف فدرسه على يد شيوخه وعلمائه واستطاع من حصيلة هذه الدراسة ان يؤلف بعض الكتيبات الصغيره فى علوم التصوف وصل عددها الى سبعة وعشرين كتيبا.(٦)

وفى يوم الأربعاء ١٢ من ذى الحجة ١٣٥٧هـ / اول فبراير ١٩٣٩م توفى الشيخ سلامة الراضى ولم يكن عمر ابنه وخليفته ابراهيم يتجاوز السابعة عشر من عمره آنذاك. فترك الدراسة وكان بالمرحلة الثانوية وتفرغ

لشئون الطريقة. ونظرا لانه لم يكن قد بلـغ سن الرشـد القـانونى بعد فقد تـم تعيين وصى عليه وهو الحاج ابراهيـم محمـود صـائغ وجواهرجـى ولمـا بلـغ سن الرشد رفعت عنه الوصاية وبدأ يتولى شئون الطريقة بنفسه دون أن يعين وكيلا للسجادة (٧) وظل شيخا للطريقة حتى وفاته فى ٢٢ مايو عام ١٩٧٦. وقد حضر جنازته السيد ممدوح سالم رئيس مجلس الوزراء آنذاك وعـدد مـن الوزراء فضلا عن شيخ الأزهر ومشايخ الطرق الصوفية.(٨)

ولم يكن للشيخ وارث فأصبح موقعه ومكانه شاغرا بعد وفاته خاصة ان أخـاه السيد أحمد كمال سلامة لم تكن ظروفه آنذاك تسمح بأن يتولى المشيخة. ولـم يكن هناك بد من تنفيذ وصية الشيخ التى تقضى بـأن يتولـى السيد عبدالمنعم محمود الجندى منصب نائب عـام مشيخة الطريقـة، وتـم اعتمـاد ذلك بصفـة رسمية من قبل المجلس الصوفى الأعلى فى يونيه ١٩٧٦م. وظل الجندى فى منصبه هذا يسير على نفس النهج الذى وضعه الشيخ سلامة الراضى مؤسـس الطريقة ومن بعده ابنه الشيخ ابراهيم سلامة حتى وافته المنية وهو فى طريقه لزيارة الشيخ ابـى الحسـن الشـاذلى فـى صحـراء مصـر الشـرقية فـى مـارس ١٩٩٠م.(٩)

وبعد وفاة الجندى اجتمع خلفاء الطريقة من شـتى انحـاء الجمهوريـة ووقع اختيارهم على السيد حلمـى محمـد زايد ليتولـى منصـب القـائم بأعمـال الطريقة فى يونيه عـام ١٩٩٠م. وفـى ١٩٩١/٣/٣٠م تمـت موافقـة المجلـس الصوفى الاعلى على ذلك وظل حلمى زايد فى منصبه هذا حتى صدر قـرار من المجلس الأعلى للطرق الصوفيـة بجلسـتـه رقـم ٩٥/١٠ وكـانت يـوم ١٩٩٥/١١/٢٦م يقضـى بتعييـن السـيد/حسـن أحمـد كمـال سـلامة الشـهير بابراهيم حامد سـلامة الراضـى شـيخا للحامديـة الشـاذلية خلفـا لعمـه ابراهيـم سلامة الراضى ومن هنا ألغى منصب القائم بأعمال الطريقة (١٠).

ولقد أنتج هذا التاريخ الطويل للحامدية الشاذلية طريقة تعـد مـن أكـبر الطرق الصـوفية فى مصر اذ يبلغ عدد أعضائها ربع مليون عضـو علـى حـد قول القائم بأعمـال الطريقـة، منتشـرين فـى كافـة انحـاء وربـوع الجمهوريـة. وأنتج كذلك مؤسسة اجتماعية لها نشاطها الواضح. فهناك المجتمع الاسـلامى التابع للطريقة وهـو مسـجل لـدى وزارة الشـئون الاجتماعيـة بوصـفـه جمعيـة خيرية. وقد بدأ التفكير فى انشائه عام ١٩٧٦م واتخـذ الشـيخ ابراهيـم سـلامة

الراضى اول اجراء فى هذا الاتجاه فكون جمعيه تأسيسيه ووضع نظاما تمويليا يقضى بأن يتبرع كل عضو بواقع مرتب شهر عن السنه وذلك بالنسبه للموظفين، اما بالنسبه للحرفيين وأصحاب الاعمال الحرة فيتبرعون بواقع شهر ايضا من دخلهم العام. وحددت مدة التبرع بثلاث سنوات قابلة للزيادة ووافت المنية الشيخ ابراهيم ولم يكن قد تم جمع سوى ٦٠,٠٠٠ جنيه فقط.. وواصل اتباع الطريقة حملة التبرعات حتى جمعوا خمسة ملايين جنيه بدأوا بها بناء المجمع.

ونما المجمع مع الأيام حتى أضحى يضم المؤسسات التالية :(١١)

١- مسجد الحامدية الشاذلية وهو مسجد واسع المساحة يقع فى حى المهندسين بالقاهرة.
٢- دار مناسبات ليس لخدمة اهالى حى المهندسين فقط بل تمتد خدمته الى كل اهالى القاهرة الكبرى تقريبا.
٣- مكتبة دينية وثقافية مفتوحة للاطلاع أمام الجميع.
٤- عيادات طبية بأسعار رمزية وبها كافة التخصصات.
٥- مدرسة اسلامية ومدرسة للغات تبدأ من الحضانة حتى الاعدادية.
٦- مقارئ لتعليم وتحفيظ القرآن الكريم.
٧- استراحة ومصلى الشاذلى بقرية حميثرة بمحافظة البحرالاحمر وتهدف الى استقبال اتباع الطريقة وجميع الوافدين لزيارة الشيخ ابى الحسن الشاذلى.
٨- يتبع الجمعية أيضا مسجد المعتمدية بحى بولاق الدكرور فى القاهرة الكبرى ويسعى كبار رجال الطريقة حاليا الى ان يتم انشاء مدرسة وعيادات طبية تلحق بهذا المسجد فى المستقبل.
٩- هناك الدور التكافلى الذى تقوم به الطريقة إذ تساعد الأرامل والأيتام والمحتاجين بتقديم إعانات شهرية لهم.

ومن هنا نجد ان الحامدية الشاذلية تعد مؤسسة اجتماعية من مؤسسات المجتمع المدنى او الأهلى فضلا عن كونها طريقة صوفية يمارس أتباعها الطقوس التى تمارسها الطرق الصوفية الاخرى.

٢- الطريقة الخليلية

ترجع جذور الطريقة الخليلية الى الطريقة البيومية الاحمدية التى تنتسب الى الشيخ على البيومى ولقد ولد الشيخ البيومى عام ١١٠٨هـ / ١٦٨٧م فى قرية بيوم وهى من أعمال مركز ميت غمر، محافظة الدقهلية بدلتا مصر ومنها استمد لقبه واستمدت طريقته اسمها. ولم يعمر البيومى أكثر من خمسة وسبعين عاما اذ توفى بالقاهرة عام ١١٨٣هـ / ١٧٦٢م وترك للحاضرين ضريحا بالحسينيه يحمل اسمه وكذلك عدد كبير من المريدين استمرت بهم الطريقة البيومية والتى تعد فرعا من فروع الطريقة الاحمدية التى اسسها السيد البدوى المدفون فى طنطا بمحافظة الغربية حتى الوقت الراهن.(١٢)

والشيخ محمد ابوخليل المولود فى عام ١٢٥٠هـ/١٨٢٩م كان فى بداية حياته احد مريدى الطريقة البيومية إذ أخذ العهد وهو فى سن الاربعين عن عمه الشيخ الشناوى يوسف وظل حتى وافته المنية فى الحادى عشر من شهر شوال عام ١٣٣٨هـ /، التاسع والعشرين من شهر يونيو عام ١٩٢٠م يرفض ان يستقل بمجموعة المريدين المحيطة به فى سجادة منفصلة عن السجادة البيومية.

وينحدر الشيخ ابوخليل من جهة الاب من اسره يمنية نزحت اساسا من تركيا خلال فترة حكم العثمانيين للمنطقة العربية. أما والدته فينحدر أصلها من قبيلة بنى سليم التى تقطن مركز سنورس بمحافظة الفيوم. وكان جده الثانى أحد سناجقة الدولة العثمانية فى مصر وهو منصب كان كبيرا يتيح لصاحبه سلطة الاشراف على بعض المقاطعات وإدارة شئونها. أما والده فقد اقام فى بداية حياته مع آله فى حى شبرا بالقاهرة ثم هاجر الى قرية القضابة على فرع رشيد بأقصى شمال الدلتا ومنها الى كفر النحال بالزقازيق عاصمة محافظة الشرقية والموطن الأساسى لأتباع الطريقة الخليلية.(١٣)

وعقب وفاة الشيخ الكبير محمد أبوخليل حدث نزاع بين أولاده الخمسة حول من يخلفه فى قيادة الطريقة وهم ابراهيم ابوخليل و محمد محمد ابوخليل الكبير و محمد محمد ابوخليل الصغير والذى كان عمره خمسة عشر عاما لحظة وفاة والده و سيد ابوخليل و رجب ابوخليل وهو أصغرهم (١٤).

ولقد اختار بعض الاخوان محمد الصغير اذ رأوا انه أصلح اخوته وأكثرهم التزاما بمنهج الشيخ فيما اختار بعضهم ابراهيم لانه الأكبر سنا ويستطيع ان يتكفل بأعباء الطريقة ويتحمل مسئولياتها.

ويعتقد اتباع الطريقة فى ان هذه المشكلة قد تم حلها حلا "روحيا ميتا فيزيقيا"اذ يقولون"ان سيدنا الحسين بن على اجتمع مع السيدة زينب، فأختار الحسين الشيخ ابراهيم على اعتبار أنه الأقدر على القيام بتبعات الطريقة لكن السيدة زينب اعترضت وقالت ان الوارث الحقيقى للشيخ هو محمد الصغير فاعترض الحسين لصغر سنه.. فقالت السيدة يتولى الطريق وانا اتولاه حتى يكبر.. وعلى هذا الاساس أصبح الشيخ ابراهيم هوالخليفة ظاهريا بدلا من والده فيما أصبح محمد الصغيرالخليفة الروحى" (١٥) .

و من هنا انقسم الاخوان الى مجموعتين :

- مجموعة كبيرة اتبعت الشيخ ابراهيم
- مجموعة صغيرة اتبعت الشيخ محمد الصغير.

لكن هذا الوضع اثار حفيظة الاخوان الباقين. فدعا محمد الكبير و رجب ابوخليل لنفسيهما كخلفاء للشيخ محمد ابوخليل بينما انضم سيد ابوخليل الى اخيه محمد الصغير، فاضحى هناك اربع جبهات تتنافس على خلافة الشيخ.

وأراد قائدا الجبهتين القويتين وهما ابراهيم ومحمد الصغير ان يحصلا على الاعتراف الرسمى من المشيخة العامة للطرق الصوفية، وتسابق انصار كل منهما الى ارسال خطابات التأييد الى المشيخة مما جعل الاخيرة فى موقف حرج اذ لا تستطيع تجاوز اى من الشيخين، فلكل أنصاره ومريدوه ولم يكن أمامهما سوى هذا الحل :

أ- تعيين السيد محمد الصغير نائبا اول لمريدى والده.

ب تعيين السيد ابراهيم ابوخليل نائبا ثانى لمريدى والده.

وذلك على ان يظل الطرفان تابعان للطريقة البيومية الاحمدية التى كان عليها الشيخ محمد ابوخليل.(١٦)

وبعد وفاة الشيخ ابراهيم سعى أكبر اولأده الشيخ محمود ابراهيم ابوخليل بوسائل شتى " مشروعة وغير مشروعة " كى يحصل على استقلال الخليليين عن البيومية فى طريقة صوفية تحمل اسمهم. وفيما تكلل هذا السعى

بالنجاح واصبح محمود ابوخليل شيخا للخليلية فإن السيد محمد الصغير ظل منتسبا للطريقة الأم " البيومية ".

وظل محمد الكبير ايضا منتسبا للبيومية ولكن بعد وفاته اخذ ابنه احمد الشافعى " نيابة " من الشيخ محمود ابوخليل لينضم الى الخليلية، وعقب وفاة الشافعى اجتمع مريدوه وقرروا ان يكون ابنه الشيخ صالح ابوخليل خليفة له وعلى درجة ابيه اى نائبا للطريقة الخليلية.

أما الشيخ رجب ابوخليل فقد ظل بيوميا حتى وافته المنية والتف دراويشه من بعده حول ابنه محمد وكذلك ظل الشيخ محمد الصغير بيوميا حتى انتقل الى جوار ربه عام ١٩٨٢م فبايع مريدوه ابنه أسامة من بعده.

وبعد ذلك توفى الشيخ محمود إبراهيم أبوخليل وخلفه ابنه محمد فى مشيخة الطريقة.

وفى عام ١٩٨٥م تمت لقاءات بين السيد أسامة أبوخليل ومحمد محمود أبوخليل اتسمت بالود وانتهت بأن يكون أسامة أبوخليل الذى يقطن القاهرة نائبا اول للطريقة الخليلية، وبذلك اصبحت كل فروع الشيخ ابوخليل تابعة للطريقة الخليلية وان كانت صيغة العهد يذكر فيها الشيخ البيومى قبل الشيخ ابوخليل كنوع من التأدب والاحترام.(١٧)

ويقول الاستاذ أحمد زيادة أحد مريدى الخليلية ان اتباع الطريقة الخليلية ينتشرون فى كل انحاء الجمهورية تقريبا بل إن هناك بعض الأتباع فى عدة دول عربية مثل السعودية وليبيا وقد تم تجنيدهم على ايدى مريدى الطريقة الذين يسافرون الى تلك البلاد بحثا عن فرصة عمل. وقد رأى الباحث هؤلاء فى مولد ابوخليل والخليلية ليست " مؤسسه اجتماعية " ضخمة مثل الحامدية الشاذلية، فلا مدارس او عيادات... الخ والتكافل الاجتماعى بين مريدى الطريقة يتم ذاتيا دون ان يكون منظما وعبر وسيط كما هو عليه الحال فى الحامدية.

المبحث الثانى : أدوات الدراسة الميدانية

سبقت الإشارة فى بداية هذه الدراسة الى أن الباحث سيستخدم عدة أدوات منهاجية وهى الملاحظة بالمشاركة والاستبيان والمقابلة.(١٨) وهنا سنطرح كيفية استعمال كل اداه والخطوات التى تم اتباعها حتى يتسنى للباحث ان يخرج بأفضل النتائج الممكنة.

١- الملاحظة بالمشاركة :

ما كان للبحث ان يكتمل وان تصبح أدواته المنهجية دقيقة دون استخدام اداة تعتبر من أنجع الأدوات التى يتلافى بها الباحث عيوب الاستبيان والمقابلة وما يشوبها من نقص ويجعل الاقتصار عليهما فقط يؤدى الى نتائج وان كانت غير خاطئة بشكل مطلق أو حالفها الصواب فى عدة جوانب فلا شك أنها ستكون مصابة باعتوار ما.

ولقد استطلع الباحث البيئة الجغرافية والبيئة البشرية للمجتمع محل الدراسة واقترب من شخوصه وانخرط بينهم ومارس طقوسهم لفترة زمنية ليست بالقليلة لسببين رئيسيين :

الاول : إيمان الباحث بأن الذين يقفون خارج الظواهر الاجتماعية والسياسة لا يستطيعون ان يحكموا عليها حكما مثل الذى يتأتى لأولئك الذين يقعون فى قلب الظاهرة أو يقفون داخلها. فالباحث حين مارس طقوس المتصوفة تكشفت له أشياء كان من الصعب للغاية ان يمسك بعلاتها وهو فى مقاعد المتفرجين مثل العلاقة بين الشيخ ومريديه وبين المريدين بعضهم البعض والمعانى والقيم التى تسربها الأذكار والأوراد والحضرات رويدا رويدا الى شخصية المتصوف.

الثانى : إن الملاحظة بالمشاركة لها اثر كبير وبصمة واضحة فى تحديد افكار وتساؤلات الاستبيان فى جانب الموضوع الذى يريد الباحث دراسته. فهى تتيح للباحث ان يتعرف عن كثب على عقلية ونفسية اولئك الذين يقوم بدراستهم كما انها تعطى له فرصة لا تسنح بغيرها على المقارنة بين ما أتاحه الاستبيان وأعطته المقابلة من نتائج وبين الواقع البحثى وبذلك يكون الباحث قادرا على سد الفجوة بين النتائج التى تتوافر عبر الاستبيان والمقابلة وبين حقيقة مجتمع البحث.

ونظرا لان الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة من الطرق المفتوحة امام الناس فلم يجد الباحث صعوبة فى ان ينخرط فى صفوفهما دون ان يكشف عن هويته فى البداية، فلديهما من يطلقون عليهم " الأخوة الزائرون " وهم أولئك الذين ليسوا اعضاء فى الطريقه ولكنهم محبون للذكر، ودخل الباحث الى هاتين الطريقتين على أنه من الزائرين، وعن طريق الاخباريين تمكن من قراءة الخريطة الاجتماعية للطريقتين محل الدراسة بشكل مكنة من ان يحصل على معلومات تعد جوهرية بالنسبة لدراسته.

والطريقة الحامدية الشاذلية تمارس طقوسها فضلا عن مريديها فى كافة أنحاء الجمهورية فى مسجدها القائم بحى المهندسين بالقاهرة يومى الجمعة والاحد ويوم الثلاثاء فى مسجد الحسين أما أتباع الطريقة الخليلية بالقاهرة فيمارسون طقوسهم يوم الأحد فى مسجد الحسين ويوم الاربعاء فى مسجد السيدة زينب.

وقد تردد الباحث على هذه الاماكن كثيرا فدخل مع مريدى الطريقتين، شاركهم فى حضراتهم وتلا أذكارهم ومارس طقوسهم فى التعارف والاقتراب والتعامل مع الشيخ والاخوان حتى أصبح لدى كل طريقة منهما هو احد مريديها وان كان لم يأخذ عهدا على يد شيخيهما.

٢ـ الإستبيان :

فى البداية قام الباحث بقراءة بعض الدراسات التى تتناول الإستبيان كأداة بحثية لها مميزاتها ولها عيوبها أيضا. وكانت هذه الدراسات بمثابة مرشد ضرورى للباحث عرف من خلاله كيف يتم بناء استبيان سليم تقترب نتائجه من الواقع البحثى بقدر الإمكان. ورغم أن هناك فريقا بحثيا يقلل من قيمة الإستبيان كأداة للبحث خاصة فى بلد كبلدنا ترتفع فيه نسبة الأمية ولا يدرك المبحوثون فائدة الدراسات وقيمة العلم ويبدو لهم الباحث الذى يوزع عليهم استماراته شخصا غريبا مريبا. إلا أن الإستبيان يبقى متفردا كأداة "جماهيرية " لا تتجاوز رأى العامة ولا تسفهه وتتمتع بديمقراطية حقيقية إذ تسمح للمبحوث بأن يعبر عن رأيه ويظهر إتجاهاته دون أن يصادر الباحث على رأى المبحوث إذا إقتصر على ملاحظته وتتخطى عيوب المقابلة التى

يصعب أجراؤها إلا على نطاق ضيق وتجعل البحث ذا طابع " نخبوى " أو "إنتقائى" أو "ضيق" .

ومن الدراسات النظرية الخاصة بالإستبيان انتقل الباحث إلى مرحلة اكثر تقدما وهى الإطلاع على استبيانات عديدة منشورة بالدراسات العلمية السياسية والإجتماعية التى تتناول الثقافة السياسية والتنشئة السياسية. وعلى هذا الأساس بدأت مرحلة تصميم الاستبيان فتم تقسيمه الى فئات طبقا للقيم السياسية المراد دراستها والمعارف التى يسعى الباحث إلى اختبار درجتها لدى المبحوثين. وكان الإستبيان فى صورته الأولية موضحا نوعيتى القيم والمعارف إذ كانت مكتوبة بخط بارز على النحو التالى " القيم السياسية – المعارف السياسية " ولما وجد الباحث أن ترك العناوين الرئيسية بهذا الشكل يضعف من نتائج الإستبيان نظرا لأنه سيؤثر على المبحوثين الذين ينتمون لأناس يرددون دائما أنهم على قطيعة مع السياسة استبدل هذه المفاهيم بحروف رمزية لا يدرك كنهها سوى الباحث فأصبحت الفئة التى تتعلق بمصادر المعرفة يشار إليها بالحرف " أ " والمتعلقة بالقيم السياسية تحمل الحرف " ب " وتأخذ كل قيمة رقم فتبدو قيمة الحرية هى "ب/١ " وقيمة المساواة "ب/٢ ".....إلخ.أما المعارف السياسية فيشار اليها بالحرف " حـ " وهى مقسمة الى فئتين : المعارف الداخلية وهى "حـ/١ " والخارجية " حـ٢ " أما البيانات الشخصية والتى تم تأخيرها حتى لا تمثل قيدا على المبحوثين إذا وضعت فى البداية فيشار إليها بالحرف " د ".

ثم أتت المرحلة قبل الأخيرة وهى اختبار الاستبيان على عينة محددة لمعرفة مدى صلاحيته للتطبيق فى المجتمع محل الدراسة ورغم أن أسئلة الإستبيان صيغت باللغة العامية الإ أن العينة المحددة ارشدت الباحث إلى إعادة صياغة بعض الأسئلة من جديد بشكل أيسر وفتح أسئلة مغلقة بناء على إجابات العينة وتقريب بعض المفاهيم لتكون أسهل لعقل المبحوث. وبعد جمع الاستمارات استبعد الباحث منها تلك التى شعر فيها بوجود تناقض أو الاستمارات المتشابهة كليا حتى تخرج النتائج فى أدق صورة ممكنة.

٣- الإخباريون :

حاول الباحث قدر ما امكنه أن يجمع فى إخبارييه بين معرفتهم بشئون الطرق الصوفية محل الدراسة وبين نفوذهم داخلها فضلا عن كونهم ثقاة يصدقون القول ويطرحون معلوماتهم بشكل موضوعى ومستقيم. فالنسبة للطريقة الحامدية الشاذلية اختار الباحث اثنين من مريديها :

الأول : هو الأستاذ حمدى الجمال وهو مدرس بمدرسة الحامدية الشاذلية وأحد مريدى الطريقة ولديه معرفة بشئونها المختلفة ويعد وجها مقبولا لدى رموزها ومريديها فضلا عن أنه قريب من الباحث عمريا و نفسيا مما أتاح للاخير أن يسأله عن كل شئ بشكل مفتوح وبلا رتوش ودون تردد أو حرج.

الثانى : هو الأستاذ خليل محمد الدسوقى وهو رجل مسن كان خادما للشيخ ابراهيم سلامة الراضى، وأتاح له عمره الطويل الذى اقترب من السبعين عاما أن تكون لديه معلومات جمة عن الطريقة سواء فيما يتعلق بشيخها ومريديه أم ما يتعلق بطقوسها وأذكارها.

أما بالنسبة عن الطريقة الخليلية فقد اختار الباحث أخباريين أيضا :

الأول : هو الأستاذ أسامة أبو خليل وهو نائب الطريقة فى القاهرة وحفيد مؤسسها الشيخ محمد أبو خليل ويعمل صحفيا بوكالة أنباء الشرق الاوسط وهى المؤسسة التى يعمل فيها الباحث مما مكنه من التقرب الى هذا "الرمز الخليلى " والذى كان بدوره مثالا للاخبارى القوى معلوماتيا بحكم مركزه كنائب للطريقة وقائد لمجموعة كبيرة من مريديه له فى قلوبهم وعقولهم نفوذ روحى لمسه الباحث طيلة فترة مشاركته لمريدى الخليلية وقد قدم الباحث إلى مريديه بعد أن كان الأخير قد أمضى فترة بيتهم دون كشف هويته كما سبق الذكر وزوده بمعلومات وكتابات عن الخليلية.

الثانى : هو الأستاذ أحمد زيادة ويعمل فى قسم المعلومات بمؤسسة دار الهلال وهو من الذين أمضوا فى الطريقة عمرا طويلا مكنه من أن يصبح خبيرا بشئونها مقتربا من أتباعها محببا إليهم وملما بتاريخها ولذا سرد للباحث تاريخ الطريقة ورسم له خريطتها الروحية والإجتماعية بشكل دقيق.

٤ـ **المقابلة :**

مع أن الباحث بدأ مقابلاته بشكل " مقنن " محدد بالأسئلة التى تتمحور حول جوهر هذه الدراسة إلا أنه وجد فى أتون مقابلاته من الأمور مايثير المزيد من التساؤلات والإستفسارات لذا فقد تمتعت مقابلات الباحث بما تتسم به المقابلات غير المقننة من مرونة وقدرة أكبر على مناقشة وتجزيئ القضايا محل البحث.

والمقابلات فى هذه الدراسة شملت ثلاث فئات هى :

أـ بعض رموز الطرق الصوفية فى مصر.

ب بعض مسئولى الأحزاب السياسية المصرية.

حـ بعض المهتمين والمتخصصين فى دراسة التصوف.

فالفئة الأولى هى بيت القصيد من هذه الدراسة والثانية تعد فئة ضرورية بالنسبة لبحث فى حقل العلوم السياسية ولذا فكان لا بد من سؤال القائمين على أمر أحزابنا السياسة عن رؤيتهم لطبيعة الدور السياسي للطرق الصوفية ومدى اعتدادهم بجماهيرها الغفيرة وزبائنها الذين يتوزعون على كل خريطة مصر فى حملاتهم الإنتخابية وتجنيدهم لكوادر وجماهير أحزابهم. أما الفئة الثالثة فكانت بمثابة " جماعة إرشادية " بالنسبة للباحث فتلمس عبر اطروحاتها وتعليقاتها سبلا شتى للامساك بموضوع الدراسة من كافة جوانبه المتاحة ومن خلالهم تكشفت أطر منهاجية ومضامين معرفية عن التصوف والمتصوفة كان لها اثرها الهام فى التحليل بشكل مباشر وغير مباشر.

المبحث الثالث العينة : خصائصها وطرق إختيارها

يعد المجتمع الصوفى مجتمعا متجانسا بالنسبة لدراسة تتناول " تنشئة المريد " فالأوراد والأذكار والحضرات الصوفية لا تختلف عن بعضها اختلافا كبيرا وإن وجد فهو شكلى أما الجوهر فيكاد يكون متطابقا وكذلك علاقة الشيخ بالمريدين والعلاقات البينية للمريدين أنفسهم – ولا يعنى هذا أن مجتمع الصوفية متماثلا على طول الخط و فى كل الأحوال بل أنه كأى مجتمع جماهيرى آخر يبدو متمايزا فى بنائه الطبقى والثقافى والإنتماء الإقليمى...إلخ. ولكن هذا التمايز يكون من وجهة نظر دراسات تعالج التركيب الإجتماعى للمتصوفة وليس من وجهة نظر هذه الدراسات فمن زاوية "تنشئة الصوفى " نكون أمام مجتمع متماثل تماما.

ومن المعروف أن المجتمع المتماثل يكفى القليل منه ليدل على الكثير ولذا لم يجد الباحث نفسه فى حاجة ماسة لتوسيع قاعدة العينة وساعده فى ذلك أيضا كونه اعتمد على وسائل وأدوات بحثية أخرى غير الاستبيان كما سبق الذكر.

وتم إختيار العينة محل الدراسة طبقا للخطوات التالية :

١ـ قام الباحث بداية بحصر جميع الطرق الصوفية الموجودة فى مصر طبقا للبيانات التى توفرت له من وثائق المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

٢ـ من خلال تحديد الباحث لمكان الدراسة وهو "القاهرة" أختار طريقتين صوفيتين كدراسة حالة طبقا للأسباب التى سبق ذكرها وهما " الطريقة الحامدية الشاذلية " و "الطريقة الخليلية "..

٣ـ قام الباحث عن طريق إخبارييه من جهة والملاحظه بالمشاركة من جهة أخرى من تحديد خصائص مجتمع هاتين الطريقتين ومن هنا سعى لأن تكون العينة ممثلة لهذا المجتمع بكامله دون أن تترك فيه جزءا ناتئا بلا تمثيل وذلك قدر ما أمكنه.

٤ـ كانت أهم الخصائص التى رأى الباحث أن وجودها جوهرى بالنسبة لدراسته هى :

أـ ان تشمل العينة كل الدرجات الصوفية داخل كل طريقة (مريد خليفة خليفة خلفاء أعلىمن خليفة خلفاء)..

ب أن يكون الأفراد متمايزين من حيث تاريخ التحاقهم بالطريقة الصوفية..
حـ أن تشمل العينة أناسا متفاوتين فى تعليمهم.

٥- من خلال إطلاع الباحث على أنواع العينات وأساليب استخدامها وجد أنه لا يستطيع فى دراسته هذه أن يستخدم العينة العشوائية Random sample بكافة أشكالها سواء البسيطة Simple أو الطبقية Stratified أو المنتظمة Systematic لأن ذلك يتطلب أن تكون لدى الباحث بيانات كاملة عن جميع أفراد الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة فى القاهرة، وهذا متعذر نظرا لعدم امتلاك أى طريقة بيانات كاملة عن كل أعضائها، فالطريقتان مفتوحتان أمام الجماهير وليست هناك بطاقات عضوية وكل الأرقام حول عدد أعضاء الطريقة وأحوالهم تقديرية بحتة. ومن هنا لجأ الباحث إلى استخدام العينة غير العشوائية Non Random Sample. ولكن أى نوع من هذه العينات يمكن استخدامه فى مثل هذه الدراسة ؟

* إن العينة التى تعتمد على الصدفة Accidental Sample بالرغم من أنها عينة غير عشوائية إلا أنها تتسم بعدة عيوب على رأسها أنها لا تمثل مجتمع الدراسة تمثيلا كاملا ولذا فمن الصعوبة بمكان تقبل تعميم نتائجها.

وترتيبا على ذلك لم يجد الباحث أمامه من أنواع العينات ما هو أنسب من العينة الحصصية Quota Sample، حيث قام الباحث بتقسيم مجتمع الدراسة إلى فئات من منظور عنصرين أساسين :الأول هو "الدرجة فى الطريقة ".. والثانى : هو عمر التحاق المريد بالطريقة " ومن خلال الإخباريين ومقابلات رموز الطريقتين محل الدراسة وكذلك من خلال الملاحظة بالمشاركة تمكن الباحث من رسم خريطة الطريقتين بشكل عام وأصبح فى متناول يده أن يختار عددا معينا من كل "فئة " حسب تمثيلها داخل الطريقة.

وبعد ذلك أتت مرحلة توزيع استمارات الإستبيان على هؤلاء الذين إختارهم.

- **وصف العينة :**

أ- عينة الطريقة الحامدية الشاذلية :

بالنسبة للطريقة الحامدية الشاذلية بلغ حجم العينة ٦٣ مفردة من الذكور كان توزيعها طبقا للدرجات فى الطريقة على النحو التالى :

جدول رقم ٣

مـــريـــد		خليفـــــة		خليفة الخلفاء		أعلى من خليفة الخلفاء	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
٤٢	٦٦,٧	١٣	٢٠,٦	٦	٩,٥	٢	٣,٢

والجدول السابق يوضح أن ٦٦,٧٪ من حجم العينة هم من المريدين الذين يمثلون القاعدة الجماهيرية فى أى طريقة صوفية. ويأتى بعدهم الخلفاء الذين يمثلون ٢٠,٦٪ من حجم العينة والخليفة كما سبق التوضيح فى الفصل الثانى من هذه الدراسة يقوم على عدد من المريدين يتولى شئونهم الصوفية ويعد همزة الوصل بينهم وبين خلفاء الخلفاء خاصة بين المجموعات البعيدة جغرافيا عن مركز الطريقة.

وتبلغ نسبة تمثيل من هم أعلى من درجة خليفة فى العينة المختارة ١٢,٧٪ فقط. ويلاحظ فى هذا المقام أن النسبة التى تحتلها كل درجة داخل العينة تتواءم مع كثافة وجود أتباع هذه الدرجة فى الطريقة الصوفية فالمريدون هم الأكثرية لذا مثلوا ثلثى العينة يتبعهم الخلفاء... وهكذا.

أما العنصر الهام ألاخر فى هذه العينة فهو الذى يتعلق بأقدمية الأعضاء داخل الطريقة وعلى هذا الأساس توزعت العينة كالتالى :

جدول رقم ٤

أقل من ٥ سنوات		مـن ٥/ ١٠		مـن ١٠/ ٢٠		مـن ٢٠/ ٣٠		أكثر من ٣٠ سنه	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٣	٢٠,٦	٨	١٢,٧	١٣	٢٠,٦	١٤	٢٢,٣	١٥	٢٣,٨

والجدول السابق يوضح أن نسبة من لهم أقل من عشر سنوات فى الطريقة ٣٣,٣٪ أى ثلث العينة تماما بينما تبلغ نسبة من لهم ٢٠ سنة فأكثر داخل عينة الطريقة الحامدية الشاذلية ٤٦,١٪ ويبقى ٢٠,٦٪ فى متصف المسافة العمرية ما بين هؤلاء وهؤلاء. ومن خلال مشاركة الباحث لمريدى الطريقة

فإن هذه النسب تكاد تمثل مجتمع الدراسة تمثيلا دقيقا فالمتصوفة يزيد بينهم الشيوخ على الشباب وقد لاحظ الباحث هذا جليا فى الحضرات الصوفية التى شارك فيها. وفى ذات الوقت فإن الطريقة تتضمن بعض الشباب وهم فئة ليست بالقليلة فى تركيبها العمرى بل إن هناك أطفالا فى الغالب هم ابناء أعضاء الطريقة، والتركيب العمرى داخل عينة الحامدية الشاذلية عامة يمكن توضيحة من خلال الجدول التالى :

جدول رقم ٥

أقل من ٢٥ سنه		من ٢٥/٤٠		من ٤٠/٦٠		فوق الـ ٦٠ سنه	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٤	٢٢,٢	١٧	٢٧	٢٢	٣٤,٩	١٠	١٥,٩

ومطالعة هذا الجدول تشير إلى أن ٥٠,٨٪ أى أكثر من نصف حجم العينة تزيد أعمارهم عن أربعين عاما بينما لا تتجاوز نسبة من هم دون الخامسة والعشرين من عمرهم ٢٢,٢٪ من حجم العينة وهم أقل من أولئك الذين تقع أعمارهم مابين ٢٥و٤٠ عاما والذين يمثلون ٢٧٪ من حجم العينة المختارة.

أما بالنسبة للحالة التعليمية للعينة محل الدراسة فإن ١٧,٥٪ أميون لا يجيدون القراءة والكتابة ولذا استخدم الباحث معهم أداة " الإستبار " لمعرفة إجاباتهم على أسئلة إستمارة الإستبيان وباقى أفراد العينة ٨٢,٥٪ متعلمون، ويتضح ذلك من خلال الجدول المبسط التالى :

جدول رقم ٦

أمــــى		متعلــــم	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١١	١٧,٥	٥٢	٨٢,٥

وبالطبع فإن هؤلاء المتعلمين يتفاوتون من حيث درجاتهم العلمية وهذا موضح في الجدول التالى :

جدول رقم ٧

إبتدائى		إعدادى		متوسط		فوق متوسط		جامعـــى		فوق الجامعى	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١٥	٢٣,٨	٥	٨	٧	١١,١	٦	٩,٥	١٦	٢٥,٤	٣	٤,٨

والجدول السابق يوضح أن ٣١,٨٪ من حجم العينة أى ما يقرب من ثلثها تعليمهم دون المتوسط وهى نسبة أعلى ممن حصلوا على شهادات عليا أو فى مرحلة التعليم الجامعى وفوق الجامعى والذين تبلغ نسبتهم فى العينة ٣٠,٢٪. أما من حصلوا على شهادات متوسطة وفوق المتوسطة أو الذين يدرسون هذا النوع من التعليم فلا تتعدى نسبتهم فى العينة ٢٠,٦٪.

وعلى هذا الأساس نجد أن العينة جاءت متنوعة من حيث درجات التعليم كما أنها متنوعة من حيث الطبيعة المهنية.. وهذا موضح بالجدول التالى :

جدول رقم ٨

موظف		عامل		حرفى		بالمعاش	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
٢٣	٣٦,٤	٢٠	٣١,٨	١٢	١٩,١	٨	١٢,٧

ومن خلال الجدول السابق نجد أن ٣٦,٤٪ من عدد أفراد العينة موظفون بما يزيد على نسبة العمال ب ٤,٦٪ ويقترب من ضعف نسبة الحرفيين التى تصل إلى ١٩,١٪ بينما تحتوى العينة على ١٢,٧٪ من حجمها ممن هم بالمعاش..

وتتمتع العينة أيضا بالتنوع فيما يتعلق بالجانب الإجتماعى فـ ٢٢,٢٪ من العزاب بينما تبلغ نسبة المتزوجين ٦١,٩٪ فيما لا تتجاوز نسبة

المطلقين ٤,٨٪ والأرامل ١١,١٪ فى هذه العينة وذلك طبقا لما يرد فى الجدول التالى :

جدول رقم ٩

أعزب		متزوج		مطلق		أرمل	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٤	٢٢,٢	٣٩	٦١,٩	٣	٤,٨	٧	١١,١

أما بالنسبة لعدد أفراد أسر المختارين فى هذه العينة فنجد أن أغلبهم يقع فى المنطقة المتوسطة التى تتراوح بين ٥/٣ أفراد حيث تبلغ نسبتهم ٦٨,٢٪ أى أكثر من الثلثين بينما لا تتجاوز نسبة الأسر التى يزيد أفرادها عن ثمانية أفراد ٤,٨٪ وهى تقل عن الأسر التى يتراوح عدد أفرادها ما بين ٨/٥ أفراد بنسبة ٦,٣٪. أما الأسر التى يقل عدد أفرادها عن ثلاثة أفراد فتبلغ نسبتها ١٥,٩٪ من حجم العينة والجدول الآتى يوضح ذلك:

جدول رقم ١٠

أقل من ٣ أفراد		من ٣/٥ أفراد		من ٥/٨ أفراد		أكثر من ٨ أفراد	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٠	١٥,٩	٤٣	٦٨,٢	٧	١١,١	٣	٤,٨

وترتيبا على ماسبق نجد أنه بالنسبة لعدد من يعولهم أفراد العينة بشكل عام وهنا يخرج بعض العزاب من الحساب على أساس أن بعضهم معال وليس عائلا نجد أن ٢٨,٦٪ من حجم العينة يعولون أقل من ٥ أفراد بينما نجد أن ٤٦,١٪ يعولون مابين ٨/٥ أفراد، أما من يعولون أكثر من ٨ أفراد فتبلغ نسبتهم ١١,١٪ فقط.(انظر فى هذا الشأن جدول رقم ١١).

جدول رقم ١١

أقل من ٥ أفراد		من ٥/٨		أكثر من ٨ أفراد	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١٨	٢٨,٦	٢٩	٤٦,١	٧	١١,١

وأخيرا بالنسبة لتوزيع دخل أفراد العينة المختارة من صفوف الطريقة الحامدية الشاذلية فنجده كالتالى :

جدول رقم ١٢

أقل من ٢٥٠ جنيه شهريا		من ٢٥٠/٤٠٠ جنيه شهريا		من ٤٠٠/٦٠٠ جنيه شهريا		من ٦٠٠/٨٠٠ جنيه شهريا		أكثر من ٨٠٠ جنيه شهريا		غير مبين	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٣	٢٠,٦	٨	١٢,٧	١٢	١٩,١	٥	٨	٦	٩,٥	١٩	٣٠,١

ويلاحظ من خلال الجدول السابق ارتفاع نسبة من لم يبينوا حجم دخلهم، وإن كان هذا الأمر شبه عادى بالنسبة للدراسات التى تناولت المجتمع المصرى حيث يشك الناس أويفضلون إخفاء دخولهم عن الباحث وبالنسبة للـ ٣٠,١٪ من حجم العينة الذين رفضوا أن يعطون أى بيانات عن دخولهم فقد كانت إجاباتهم تتراوح مابين "الرزق من الله " أو " مستورة والحمد لله " أو " القناعة كنز لا يفنى " أو " الغنى ليس بالفلوس " بل إن بعضهم أجاب بهذه الجملة " وأنت مالك "؟.. أى ما شأنك بالنسبة للسؤال عن الدخل.

ب عينة الطريقة الخليلية :

وبالنسبة للطريقة الخليلية بلغ حجم العينة ٥٦ مفردة من الذكور أيضا أما توزيعهم طبقا للدرجة فى الطريقة فهو على النحو التالى :

جدول رقم ١٣

مريد		خليفة		خليفة الخلفاء		أعلى من خليفة الخلفاء	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
٤٠	٧١,٤	١١	١٩,٦	٤	٧,١	١	١,٩

والجدول السابق يوضح أن ٧١,٤٪ من حجم العينة من المريدين وهم كما سبق الذكر القاعدة الجماهيرية من الطريقة ولا تتعدى نسبة من هم أعلى من خليفة خلفاء ١,٩٪ من حجم العينة بينما تبلغ نسبة الخلفاء وخليفة الخلفاء ٢٦,٧٪ من حجم العينة.. وهذه النسب المتفاوتة تتلاءم إلى حد كبير مع التركيب الهيراركى داخل الطريقة الخليلية.

أما بالنسبة لأقدمية أفراد العينة داخل الطريقة وهو المعيار الهام الذى تم على أساسه اختيار هذه العينة فتتوزع على النحو التالى :

جدول رقم ١٤

أقل من ٥ سنوات		من ١٠/٥		من ٢٠/١٠		من ٣٠/٢٠		أكثر من ٣٠ سنه	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٢	٢١,٥	٧	١٢,٥	١١	١٩,٥	١٤	٢٥	١٢	٢١,٥

والجدول السابق يوضح أن ٢١,٥٪ من حجم العينة ممن لم يكملوا خمس سنوات فى الطريقة وهى ذات النسبة لأولئك الذين مر على التحاقهم بالطريقة أكثر من ثلاثين عاما ويزيد أولئك الذين مر على التحاقهم بالطريقة من ٢٠/ ٣٠ سنة عمن مر على التحاقهم من ٢٠/١٠ سنة بنسبة ٥,٥٪ وهم ضعف الذين مر على التحاقهم بالطريقة من ١٠/٥ سنوات ويلاحظ هنا مدى تقارب هذه النسب مع مثليها من الطريقة الحامدية الشاذلية ويلاحظ أيضا مدى تناسبها مع التركيب العمرى عامة بالنسبة لأفراد العينة مثلما يوضح الجدول التالى :

جدول رقم ١٥

أقل من ٢٥ سنه		من ٤٠/٢٥		من ٦٠/٤٠		فوق الـ ٦٠ سنه	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١٢	٢١,٥	١٥	٢٦,٧	٢١	٣٧,٥	٨	١٤,٣

ويفيد الجدول المقابل أن نسبة من تقل أعمارهم عن ٢٥ عاما في العينة تصل إلى ٢١,٥٪ وتقل عن الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٥ و ٤٠ عاما بنسبة ٢,٥٪ فيما تبلغ نسبة أولئك الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٤٠ و ٦٠ عاما ٣٧,٥٪ بينما تبلغ نسبة الذين تقع أعمارهم فوق الستين عاما ١٤,٣٪ من حجم العينة.

أما بالنسبة للحالة التعليمية لهذه العينة فنجد أن الأميين يمثلون ١٢,٥٪ من حجم العينة والباقين تتفاوت درجاتهم التعليمية كما هو موضح في الجدولين التاليين: (١٦و١٧).

فالجدول الثاني بالنسبة للحالة التعليمية لعينة الطريقة الخليلية يوضح أن ١٧,٥٪ من هذه العينة لا تتعدى مستوى تعليمهم المرحلة الإبتدائية وهي نسبة تزيد عمن تعلموا حتى الشهادة الإعدادية بنسبة ٥٪ وتقل عن الذين حصلوا على شهادات متوسطة بنسبة ٢,١٪. وتزيد في العينة نسبة من حصلوا على شهادات تعليمية فوق المتوسط إلى ٢٣,٢٪ بينما لا تتعدى نسبة من واصلوا تعليمهم إلى مرحلة ما بعد الجامعي " الدراسات العليا " ٣,٨٪ من حجم العينة فيما تبلغ نسبة من حصلوا على شهادات جامعية ١٠,٧٪ من العينة.

جدول رقم ١٦

أمــــي		متعلـــــم	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
٧	١٢,٥	٤٩	٨٧,٥

جدول رقم ١٧

إبتدائى		إعدادى		متوسط		فوق متوسط		جامعــــى		فوق الجامعى	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٠	١٧,٥	٧	١٢,٥	١١	١٩,٦	١٣	٢٣,٢	٦	١٠,٧	٢	٣,٨

والعينة متنوعة من حيث طبيعتها المهنية مثلما هو موضح في الجدول التالى :

جدول رقم ١٨

موظف		عامل		حرفي		بالمعاش	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
٢١	٣٧,٥	١٧	٣٠,٤	١١	١٩,٦	٧	١٢,٥

والجدول السابق يبين أن أكثر من ثلث حجم العينة (٣٧,٥٪) من الموظفين بينما يقل العمال عن الثلث بقليل (٣٠,٤٪) بينما يبلغ من هم بالمعاش ١٢,٥٪ فقط وهم أقل من الحرفيين بنسبة ٧,١٪ وثلث الموظفين تماما.

وفيما يتعلق بالجانب الإجتماعى فى العينة المختارة من الطريقة الخليلية نجد أن ثلثيها تقريبا من المتزوجين (٦٦٪) بينما لا تتعدى نسبة المطلقين ٣,٦٪ وهى نسبة أقل من حجم الأرامل فى العينة الذى يصل إلى ٩٪ تقريبا بينما تبلغ نسبة العزاب ٢١,٥٪ وذلك طبقا لما هو مبين فى الجدول التالى :

جدول رقم ١٩

أعزب		متزوج		مطلق		أرمل	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١٢	٢١,٥	٣٧	٦٦	٢	٣,٦	٥	٨,٩

وبالنسبة لعدد أفراد أسر المختارين فى هذه العينة فنجد أن الأغلبية تقع فى المنطقة المتوسطة التى تتراوح ما بين ٣/٥ أفراد حيث تبلغ نسبتهم ٦٠,٧٪ وهى نسبة تبلغ ستة أضعاف عدد الأسر التى تقل عن ثلاثة أفراد تقريبا وثلاثة أضعاف الأسر التى يتراوح أفرادها ما بين ٥/٨ أفراد تقريبا

وثمانية أضعاف الأسر تزيد عن ثمانية أفراد والتى تبلغ نسبتها ٧,١٪ فقط والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٢٠

أقل من ٣ أفراد		مـن ٣/٥ أفراد		من ٥/٨ أفراد		أكثر من ٨ أفراد	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
٦	١٠,٧	٣٤	٦٠,٧	١٢	٢١,٥	٤	٧,١

أما بالنسبة لحجم ما يعول أفراد العينة بشكل عام بعد اخراج العزاب الذين لا يعولون من الحساب نجد أن الغالبيـة يعولـون أسـرا تـتراوح مـا بيـن ٥/٨ أفراد بنسبة ٤٨,٢٪ من حجم العينة فيما تبلغ نسبة الذيـن يعولـون أسـر تقل عن ٥ أفراد ٢٦,٨٪ فيما لا تتعدى نسبة الذين يعولون أسرا تزيد عـن ٨ أفراد ١٤,٣٪ من حجم العينة طبقا لما هوموضح
فى الجدول التالى :

جدول رقم ٢١

أقل من ٥ أفراد		من ٥/٨		أكثر من ٨ أفراد	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١٥	٢٦,٨	٢٧	٤٨,٢	٨	١٤,٣

وآخر البيانات بالنسبة للعينة تتعلق بحجم دخل أفرادها.. ويلاحظ مـن الجدول التالى إرتفاع نسبة أولئك الذين رفضوا إعطـاء أى بيانـات عـن حجـم دخولهم حيث تبلغ ٢٨,٦٪ أى ما بين ربع وثلث العينة وبينما تصل نسبة مـن تقل دخولهم عن ٢٥٠ جنيه شهريا الـى ١٩,٦ فـإن نسـبة مـن تزيـد دخولـهم على ثمانمائة جنيه إلى ٩٪ تقريبا ومن تـتراوح دخولـهم مـا بيـن ٢٥٠/٤٠٠ جنيه نسبتهم تمثل ٧٥ ٪ من تتراوح دخولهم ما بين أربعمائـة وستمائة جنيـه تقريبا.

والذين رفضوا إعطاء بيانات عن دخولهم كانت إجابتهم ما بين ترك الفئة بيضاء دون وضع أى رقم فيها أو القول " الرزق من عند الله " أو " المهم رضا ربنا علينا " أو " الغنى ليس بالفلوس " وهى إجابات تتماثل إلى حد كبير مع إجابة عينة الطريقة الحامدية الشاذلية. والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٢٢

أقل من ٢٥٠ جنيه شهريا		من ٢٥٠/٤٠٠ جنيه شهريا		من ٤٠٠/٦٠٠ جنيه شهريا		من ٦٠٠/٨٠٠ جنيه هريا		أكثر من ٨٠٠ جنيه شهريا		غير مبين	
العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١١	١٩,٦	٩	١٦	١٣	٢٣,١	٥	٨,٩	٢	٣,٨	١٦	٢٨,٦

وهناك عدة ملاحظات يجب ذكرها هنا حول هذه العينة المختارة من الطريقتين الحامدية الشاذلية والخليلية يمكن تحديدها فى النقاط التالية :

١- هى عينة يغلب عليها طابع " الوجود القاعدى المكثف " من خلال أن أغلبيتها من المريدين الذين يمثلون الغالب الأعم داخل الطرق الصوفية. فالمريدون يمثلون ٦٦,٧٪ من حجم عينة الحامدية الشاذلية ٧١,٤٪ من حجم عينة الخليلية أى أنهم فى المتوسط يمثلون ٦٩٪ من الحجم الكلى للعينة.

٢- هى عينة متعلمة نسبيا فأغلبية أفراد العينة من المتعلمين وأن تفاوتت درجات تعليمهم ويبلغ متوسط حجم المتعلمين من كلتا الطريقتين ٨٥٪ من العدد الكلى للعينة.. وقد يكون ارتفاع عدد المتعلمين داخل العينة يرجع إلى ارتباطها بالقاهرة التى ترتفع فيها نسبة التعليم من الأقاليم الأخرى فى مصر سواء فى الصعيد أو فى الوجه البحرى.

٣- هى عينة " عائلة " فـ ٦١,٩٪ من حجم عينة الحامدية الشاذلية من المتزوجين و ٦٦٪ من حجم عينة الخليلية من المتزوجين أيضا أى أن نسبة المتزوجين من بين الحجم الكلى للعينة تبلغ ٦٤٪ تقريبا أى ما يقرب من ثلثى العينة.

٤- هى عينة " متنوعة " من حيث المستوى الطبقى اذ تتفاوت دخول أفراد العينة وذلك فى حدود البيانات التى اتيحت للباحث فقد رفض الكثيرون كما ذكر من قبل إعطاء أى بيانات عن حجم دخولهم.

هوامش الفصل الثالث

١- سيف النصر عشرى، مرجع سابق، ص : ٨.
٢- فريد دى يونج " **تاريخ الطرق الصوفية فى مصر فى القرن التاسع عشر** " ترجمة عبدالحميد فهمى الجمال، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٧٩). (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٩٥م، ص : ١٠٧/١٠٦.
٣- المرجع السابق، ص : ١١٠/١٠٩.
٤- المرجع السابق، ص : ١٧٥
٥- المرجع السابق، ص : ١٧٥.
٦- سيف النصر عشرى، مرجع سابق، ص : ١٠، ص : ٧٩/٧٣.
٧- عبدالمنعم محمود الجندى مرجع سابق، ص : ٣٢/٣٠.
٨- المرجع السابق، ص : ١٥٣/١٥٢.
٩- مقابلة مع السيد حلمى محمد زايد القائم بأعمال الطريقة يوم ١٩٩٥/٦/٤م.
١٠- **مجلة التصوف الإسلامى**، العدد(٨) السنة (١٨)، شعبان ١٤١٦ هـ، يناير ١٩٩٦، ص : ٤٨.
١١- المقابلة السابقة.
١٢- فريد دى يونج، مرجع سابق.
١٣- محمد محمد ابوخليل الصغير، مرجع سابق. وكذلك محمد لطفى خشبة، مرجع سابق.
١٤- مقابلة مع الاستاذ أحمد زيادة احد ابرز مريدى الطريقة الخليلية.
١٥- المقابلة السابقة مع الاستاذ احمد زيادة.
١٦- المقابلة السابقة.
١٧- المقابلة السابقة.
١٨- استرشد الباحث بالعديد من الدراسات التى تتناول المنهج العلمى فى العلوم الاجتماعية وادوات البحث وطرق كتابة الاطروحات الجامعية.. انظر على سبيل المثال :
- د. كمال المنوفى " **مقدمة فى منهج وطرق البحث فى علم السياسة** "، (الكويت : وكالة المطبوعات).
- د. ذوقان عبيدات وآخرون " **البحث العلمى : مفهومه وادواته. اساليبه** "، (عمان : دار الفكر للنشر والتوزيع) ١٩٨٤م
- د. فاروق يوسف " **مشكلات وحالات فى منهج البحث العلمى** " مرجع سابق.
- د. فاروق يوسف " **وسائل جمع البيانات** "، (القاهرة : مكتبة عين شمس) ١٩٨٥م.

ـ د. مصطفى عمر التير " **استمارات استبيان ومقابلة لدراسة فى علم الاجتماع**"، (بيروت : معهد الانماء العربى) الطبعة الاولى، ١٩٨١م.
ـ تيودور كابلو " **البحث الاجتماعى : الاسس النظرية والخبرات الميدانية** " ترجمة الدكتور محمد الجوهرى، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٩٣م.
ـ د. فلاديمير كورغانوف " **منهج البحث العلمى** "ترجمة د. على مقلد(بيروت : دار الحداثه).
ـ د. غازى حسين عناية " **منهج البحث** " مؤسس شباب الجامعة، ١٩٨٤م.
ـ د. محمد محمد عبدالهادى " **اساليب اعداد وتوثيق البحوث العلمية** "، (القاهرة : المكتبة الاكاديمية) ١٩٩٥م.
ـ د. غريب محمد سيد احمد " **تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعى** ". (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٨٣م.
ـ د. سعدالدين السيد صالح " **البحث العلمى ومناهجه النظرية : رؤية اسلامية** " (جدة : مكتبة الصحابة) ١٩٩٣م.
ـ د. حسين حلاق " **المناهج العلمية وكتابة الرسائل الجامعية** "، (بيروت : المحروسة للطباعة والنشر) ١٩٩٤م.
ـ د. محمد شفيق " **البحث العلمى : الخطوات المنهجية** ". (الاسكندرية : المكتب الجامعى الحديث) الطبعة الاولى، ١٩٩٤م.
ـ د. محمد عفيفى حمودة " **البحث العلمى : احوال وقواعد البحث** "، (القاهرة : مكتبة عين شمس) ١٩٨٣م.
ـ د. حامد عمار " **المنهج العلمى فى دراسة المجتمع : وضعه وحدوده** "جامعة الدول العربية: معهد الدراسات العربية، ١٩٥٩م.
ـ د. فتحية النبراوى د. محمد نصر مهنا " **مناهج البحث فى علمى التاريخ والسياسة** "-(القاهرة : دار النهضة العربية) ١٩٨٣م.
ـ د. رجب عصفور " **مناهج البحث فى العلوم الإجتماعية والانسانية** ". (الكويت :دار العّروبة للنشر والتوزيع) الطبعة الاولى ١٩٨٨م.
ـ د. ودودة بدران (محرر) " **اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية** "مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد جامعة القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٢م.
ـ د. ودودة بدران (محرر) " **البحث الامبريقى فى الدراسات السياسية** " مركز البحوث والدراسات السياسية، الطبعة الاولى ١٩٩١م.
ـ د.صلاح قنصوة "**الموضوعية فى العلوم الانسانية**".(بيروت: دار التنوير) الطبعة الثانية ١٩٨٤م
ـ د. عبدالرحمن بدوى " **مناهج البحث العلمى** "(الكويت : وكالة المطبوعات) الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

- د. سامية محمد جابر " **منهجية البحث فى العلوم الاجتماعية** ". (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٨٨م.
- د. عمر التومى الشيبانى " **مناهج البحث الاجتماعى** " (طرابلس : منشورات مجمع الفاتح للجامعات) الطبعة الثالثة ١٩٨٩م.

الفصل الرابع

عرض نتائج الدراسة الميدانية وتفسيرها

المبحث الأول : المعرفة السياسية

لاتعنى المعرفة السياسية هنا التبحر فى مسائل ابستمولوجية أو الإلمام بأفكار ونظريات مجردة عن السياسة بقدر ما تعنى الإحاطة بمعلومات حول القضايا الساسية فى الداخل والخارج والتعرف على الشخصيات السياسية البارزة والشخصيات العامة والهامة التى تتمتع بحضور شديد على أرض الوطن أوفى شتى أرجاء العالم "شخصيات سياسية عالمية" .

وقد قسم الباحث الأسئلة الخاصة بالمعرفة السياسية فى الاستبيان الذى أعده إلى **ثلاثة أقسام هى :**

١- أسئلة خاصة بالمصادر التى تلقى منها الشخص معرفة السياسية .

٢- أسئلة خاصة بالحاطة بالقضايا والأحداث والشخصيات السياسية البارزة فى داخل مصر .

٣- أسئلة خاصة بالحاطة بالقضايا والأحداث والشخصيات السياسية البارزة فى العالم.

أولا : مصادر المعرفة

وقد تم توجيه أسئلة إلى المبحوثين عن مدى قراءتهم للصحف وسماعهم لبرامج الإذاعة ومشاهدتهم للتليفزيون فجاءت النتائج بالنسبة للحامدية الشاذلية على النحو التالى :

جدول رقم (٢٣)

م	السؤال	كل يوم		أيام و أيام		لا يفعل مطلقا		غير مبين	
		العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١	هل تقرا الصحف؟	٣٠	٤٧,٦	٣١	٤٩,٢	٢	٣,٢	–	–
٢	هل تسمع الراديو؟	٣٨	٦٠,٣	٢٢	٣٤,٩	–	–	٣	٤,٨
٣	هل تشاهد التلفزيون؟	٢٥	٣٩,٧	٣٦	٥٧,١	٢	٣,٢	–	–

ويتضح من الجدول السابق أن ما يقرب من نصف العينة (٤٧,٦٪) يقرأون الصحف كل يوم بشكل دورى وتزيد هذه النسبة إلى ٦٠,٣٪ فى حالة من يتابعون الإذاعة يوميا وتنخفض إلى ٣٩,٧٪ فى حالة مشاهدة التلفزيون .

وبالنسبة للذين يقرأون ويسمعون ويشاهدون بشكل متقطع فإن نسبتهم تزيد فى حالة مشاهدة التلفزيون عن النصف (٥٧,١٪) وتقترب من النصف فى حالة قراءة الصحف (٤٩,٢٪) وتزيد عن الثلث قليلا فى حالة سماع الإذاعة (٣٤,٩٪) . والذين لا يتفاعلون مع هذه المصادر إطلاقا لا تزيد نسبتهم عن ٣,٢٪ فى حالة قراءة الصحف وكذلك فى حالة مشاهدة التلفزيون بينما تصل هذه النسبة إلى الصفر فى حالة متابعة الإذاعة وإن كان ٤,٨٪ فى هذا الشأن لم يدلوا بأرائهم .

وفيما يتعلق بالطريقة " الخليلية " فإن نسبة من يداومون على قراءة الصحف بشكل يومى تقترب من النصف(٤٨,٢٪) أما الذين لا يقرأونها مطلقا فلا تتجاوز نسبتهم ٧,٢٪ والباقون وهم ٤٢,٨٪ يقرأون الصحف بشكل متقطع . وبالنسبة لسماع الإذاعة فما يزيد على الثلثين(٦٩,٦٪) يتابعونها بشكل دائم ويومى وهم يبلغون ثلاثة أضعاف من يسمعون الإذاعة بشكل متقطع فيما لم تتعد نسبة من يتابعون الإذاعة مطلقا ٣,٦٪ من حجم العينة . أما مشاهدة التلفزيون فإن ٤١٪ يتابعون برامجه بشكل يومى وهم أقل عن الذين يتابعونها بشكل متقطع بنسبة ٧,٢٪ بينما بلغت نسبة من لا يشاهدون التلفزيون مطلقا ٩٪ من حجم العينة . والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٢٤

م	السؤال	كل يوم		أيام و ايام		لا يفعل مطلقا		غير مبين	
		العدد	النسبة٪	العدد	النيية٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١	هل تقرأة الصحف؟	٢٧	٤٨,٢	٢٤	٤٢,٨	٤	٧,٢	١	١,٨
٢	هل تسمع الراديو ؟	٣٩	٦٩,٦	١٣	٢٣,٢	٢	٣,٦	٢	٣,٦
٣	هل تشاهد التلفزيون؟	٢٣	٤١	٢٧	٤٨,٢	٥	٩	١	١,٨

وهنا يبرز التساؤل : أى صحف وأى موضوعات تقرأ هذه العينة وأى برامج إذاعية أو تلفزيونية تتابع ؟ وللإجابة على هذا التساؤل تم توجيه ثلاثة أسئلة إلى المبحوثين فى الإستبيان الأول هو: أى الصحف تقرأ؟ والثانى : ما البرامج التى تسمعها فى الراديو والثالث: ما البرامج التى تشاهدها فى التلفزيون ؟ .

الاهرام		الاخبار		الجمهوريه		الوفد		المساء		اخبار الرياضه		الاهرام الاقتصادى		مجلة الشباب		مجلة اكتوبر		اخر ساعه		التصوف الاسلامى	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
٤٥	٧١,٤	٤٦	٧٣	١٢	١٩	١١	١٧,٥	٢	٣,٢	٣	٤,٧	٣	٤,٧	٤	٦,٣	٢	٣,٢	٤	٦,٣	١٢	١٩

جدول رقم (٢٥)

الاهرام		الاخبار		الجمهوريه		الوفد		المساء		اخبار الرياضه		الاهرام الاقتصادى		مجلة الشباب		مجلة اكتوبر		اخر ساعه		التصوف الاسلامى	
العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
٣٩	٦٩,٦	٤١	٧٣,٢	٧	١٢,٥	٨	١٤,٣	٥	٩	٢	٣,٨	١	١,٨٥	٧	١٢,٥	٨	٣,٨	٥	٩	١٠	١٨

جدول رقم (٢٦)

* يلاحظ فى هذين الجدولين ان العدد مركب لان هناك من يقرأ اكثر من صحيفه سواء بشكل دائم او متقطع

وبداية فبالنسبة للصحف المقروءة لدى عينة الحامدية الشاذلية فجاءت على النحو التالى الموضح فى الجدول رقم (٢٥) الموجود فى الصفحة التالية والذى يشير إلى أن صحيفة الأخبار هى أكثر الصحف قراءة إذ يتابعها ٧٣٪ من حجم العينة وتأتى بعدها الأهرام بنسبة ٧١,٤٪ وبالنسبة للمجلات تأتى مجلة التصوف الإسلامى التى تصدر عن المشيخة العامة للطرق الصوفية فى المركز الأول ويقرأها ١٩٪ من العينة .

أما بالنسبة لعينة الطريقة الخليلية فإن صحيفة الأخبار أيضا هى أكثر الصحف قراءة بنسبة ٧٣,٢٪ وبعدها الأهرام بنسبة ٦٩,٦٪ فيما تفوقت صحيفة معارضة وهى الوفد عن صحيفة قومية أو(شبه قومية) مثل الجمهورية بنسبة ٢٪ تقريبا . أما عن المجلات فجاءت التصوف الإسلامى فى المرتبة الأولى بنسبة ١٨٪ والجدول رقم (٢٦) الموجود فى الصفحة التالية ايضا يوضح ذلك .

هذا عن السؤال الاول المتعلق بما هية الصحف المقروءة أما عن السؤال التالى المرتبط بنوعية المادة الإتصاليةالتى يتلقاها أفراد العينة فكانت على النحو التالى الموضوع بالجدول رقم (٢٧) فى الصفحة التالية :
بالنسبة للطريقة الحامدية الشاذلية وهو يبين أن الموضوعات السياسية تحتل نسبة لا بأس بها بين الموضوعات الآخرى فهى تبلغ ٤٢,٨٪ فى حالة الصحف و٦٠,٣٪ فى حالة الإذاعة و٦١,٩٪ فى حالة التلفزيون وتزداد المادة الترفيهية فى التلفزيون إذ تغلب على برامجه عامة فيما تزيد المادة الدينية فى حالة الاذاعة إذ أن هناك إذاعة القرآن الكريم التى تبث البرامج الدينية باستمرار . ويلاحظ إنخفاض نسبة المادة الثقافية رغم حضورها فى الصحف والإذاعة والتلفزيون ولا يباريها فى الإنخفاض سوى الموضوعات الإقتصادية ولكنها منخفضة عامة بين البرامج المطروحة فى وسائل الاعلام المختلفة . وتنطبق هذه الملامح على العينة المأخوذة من الطريقة الخليلية إلى حد كبير مثلما يتضح من الجدول رقم(٢٨) الموجود فى الصفحة التالية أيضا.

والجدول رقم (٢٩) الموجود فى الصفحة رقم (١٤٠) يوضح الأولويات التى تحتلها مصادر المعرفة المتنوعة لدى العينة التى أخذت من الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة ويظهر أن الصحف والتلفزيون تساويا فى

احتلال النسبة الأعلى واحتلا بذلك مصدر تلقى المعلومات الأول لدى العينة ثم جات الإذاعة فى المرتبة الثانية ثم الناس فالمسجد فالاخوان . وهناك عدة ملاحظات على مصادر المعرفة لدى عينة الطريقتين الصوفتين محل البحث يمكن رصدها فى النقاط التالية :

١- ارتفاع نسبة من يتابعون وسائل الإتصال المختلفة المقروءة والمسموعة والمرئية مما يعنى أن المتصوفة ليسوا منعزلين عن الواقع المعاش وهذا يعيد طرح المقولات السابقة التى جاءت فى هذه الدراسة ومفادها أن المتصوفة خرجوا من صوامعهم وانخرطوا فى المجتمع وأصبحوا قطاعا ذائبا فيه غير مستقل ولا منفصل عنه وأن الصوفية ينتمون إلى كافة مؤسسات الدولة وبعضهم يتبوأ مناصب هامة لذا ليس من الغريب ولا المدهش أن يتابعون وسائل التثقيف السياسى وهو ما انعكس على إجاباتهم على أسئلة الاستبيان الخاص بالمعرفة بالشئون الداخلية والخارجية .

٢- تناسب عدد قراء الصحف داخل العينة مع حجم توزيع هذه الصحف عامة فى الشارع المصرى طبقا للبيانات التى تخرج عن القائمين على إدارة هذه الصحف ذاتها . فيقال أن صحيفة الأخبار هى أكثر الصحف توزيعا تتبعها صحيفة الأهرام وهو ما تلائم مع العينة محل الدراسة حيث قالت الأكثرية أنها تقرأ الاخبار ثم جاءت بعدها صحيفة الأهرام فيما اختفت صحف المعارضة إلا صحيفة الوفد . ربما لأنها يومية أو أن المتصوفة كالعادة آثروا السلامة ولم يذكروا صحيفة معارضة أخرى أشد هجوما على الحكومة من الوفد .

٣- من الأمور التى تدعو للتساؤل انخفاض نسبة من يقرأون مجلة "التصوف الإسلامى" رغم أنها تصدر عن المشيخة العامة للطرق الصوفية وتعنى بقضايا التصوف والمتصوفة وشئون الطرق والقائمين عليها فضلا عن الثقافة الاسلامية العامة . ومع أن هذه المجلة كانت أعلى المجلات قراءة لدى العينة إلا أن هذه لا يمنع من التساؤل المصحوب بالحيرة والدهشة حول المتصوفة الذى لا يقرأون مجلتهم إلا ماندر . وقد انعكس هذا ايضا على إجابة السؤال الخاص بمن هو شيخ مشايخ الطرق الصوفية إذ أن عدد من عرفوه كانوا أقل ممن يعرفون الشخصيات السياسية والفكرية والادبية العامة .

م	الموضوعات وسيلة المعرفة	سياسية		اجتماعية		دينية		ثقافية		ترفيهية		أقتصادية		غير مبين	
		العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١	القراءة	٢٧	٤٢,٨	٣٢	٥٠,٨	١٣	٢٠,٦	٩	١٤,٣	٢١	٣٣,٣	٩	١٤,٣	٨	١٢,٧
٢	الاذاعة	٣٨	٦٠,٣	٦	٩,٥	٥٧	٩٠,٥	١٢	١٩	٣٠	٤٧,٦	١	١,٦	—	—
٣	التليفريون	٣٩	٦١,٩	١٢	١٩	٤٥	٧١,٤	٩	١٤,٢	٥٣	٨٤,١	٦	٩,٥	—	—

جدول رقم (٢٧)

م	الموضوعات وسيلة المعرفة	سياسية		اجتماعية		دينية		ثقافية		ترفيهية		أقتصادية		غير مبين	
		العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١	القراءة	٢٥	٤٤,٦	٣٥	٦٢,٥	١٩	٣٤	٧	١٢,٥	٢٢	٣٩,٢	٣	٥,٣	١	١,٨
٢	الاذاعة	٣٢	٥٧	٧	١٢,٥	٥٢	٩٢,٨	١٤	٢٥	٢٥	٤٤,٦	٢	٣,٦	—	—
٣	التليفريون	٢٧	٤٨,٢	١١	١٩,٦	٤١	٧٣,٢	٨	١٤,٣	٤٤	٨٧,٤	٣	٥,٣	٣	٥,٣

جدول رقم (٢٨)

* يلاحظ فى الجدولين السابقين ان النسبة مركبة نظرا لأن الشخص بالطبع يتابع عدة موضوعات

الطريقة الصوفية	الراديو		التلفزيون		الصحف		الناس		المسجد		الإخوان	
	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	السبة٪	العدد	السبة٪	العدد	السبة٪
الخليلية	٤٧	٨٣,٩	٥١	٩١	٥٠	٨٩,٣	١٣	٢٣,٢	١٤	٢٥	٩	١٦,١
الحامدية	٥١	٨١	٥٧	٩٠,٥	٥٦	٨٨,٩	١٢	١٩	٧	١١	٤	٦,٣

جدول رقم (٢٩)

و يلاحظ هنا أن النسبة مركبة ايضا لأن مكان الاختيار كان متاحا لثلاث بدائل

٤- إحتلال الإهتمام بالبرامج السياسية مكانة معقولة لدى المتصوفة ولا يتفوق عليها فى هذا المضمار سوى إهتمام بالبرامج الدينية فيما يثير اهتمام المتصوفة بالبرامج الترفيهية تساؤلا حول مدى توافر "الزهد" الذى هو أحد الأركان الأساسية للتصوف إن لم يكن جوهره لدى المتصوفة ويعيد إلى الأذهان مرة أخرى.الحديث عن اندماج المتصوفة فى قطيع المجتمع دون أن تكون لهم خصوصية ومدى مصداقية هذه المقولة المتبوعة بالحديث عن الخصوصية فى الأوراد وحول الشيخ فقط . أما البرامج الاقتصادية فإن قلة الإهتمام بها وليدة عاملين أساسيين هما ربما قلة الإهتمام بالمسائل الإقتصادية عامة مقارنة بالمسائل السياسية والترفيهية والثقافية نظرا لأنها تعرض أحيانا بشكل فنى لا يفهمه إلا المتخصصون وكذلك قلة البرامج الإقتصادية فى وسائل الإتصال مقارنة بالبرامج الأخرى .

٥- يرجع إرتفاع نسبة متابعة البرامج الدينية من الإذاعة عن غيرها إلى وجود إذاعة دينية مستقلة وهى "القرآن الكريم " والتى أشار إليها أغلب المبحوثين بالاسم حين اختاروا البرامج الدينية .

٦- ترتيبا على ماسبق ذكره من ملاحظات فإن المسجد والإخوان توارا إلى الخلف لحساب الصحافة والإذاعة والتلفزيون كمصادر للتثقيف السياسى لدى أفراد العينة . وهو ما يدعو لتساؤل آخر حول خصوصية " الظاهرة الصوفية "أو بشكل أدق مدى إنغلاقها على ذاتها من عدمه .

وفى ضوء هذه الملاحظات التحليلية تتناول الدراسة فى الجزء القادم مدى إلمام عينة الدراسة بالمعلومات الخاصة بالشئون السياسية الداخلية والخارجية .

ثانيا المعرفة بشئون الداخل :

شمل الاستبيان عدة أسئلة حول مدى الإلمام بالمعلومات المتعلقة بالشئون السياسية الداخلية سواء الشخصيات السياسية أو العامة والرموز الوطنية والتواريخ ذات الدلالة فى حياة المصريين المعاصرة وبالنسبة للشخصيات السياسية والعامة وجه الباحث سؤالين إلى عينة الدراسة :الأول وضع فيه المنصب وسأل عن الإسم والثانى كتب فيه الإسم وسأل عن المهنة ويمكن إدماج الإجابة على هذين السؤالين فى الجدول التالى "

جدول رقم ٣٠

م	البيانات الاتناسية	الطريقة الحامدية الشاذلية				الطريقة الخليلية			
		يعرف		لايعرف		يعرف		لايعرف	
	الأسماء والمناصب	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
١	محمد حسنين هيكل	٤٧	٧٤,٦	١٦	٢٥,٤	٤٣	٦٧,٨	١٣	٢٣,٢
٢	مصطفى كمال حلمي	٤٢	٦٦,٧	٢١	٣٣,٣	٤٠	٧١,٤	١٦	٢٨,٦
٣	أحمد الصباحي	١٨	٢٨,٦	٤٥	٧١,٤	١٥	٢٦,٨	٤١	٧٣,٢
٤	محمد الغزالي	٤٩	٧٧,٨	١٤	٢٢,٢	٤٨	٨٥,٧	٨	١٤,٣
٥	عادل حسين	٣٢	٥٠,٨	٣١	٤٩,٢	٣١	٥٥,٣	٢٥	٤٤,٧
٦	نجيب محفوظ	٦٠	٩٥,٢	٣	٤,٨	٥٢	٩٢,٨	٤	٧,٢
١	رئيس الوزراء المصرى	٥٩	٩٣,٦	٤	٦,٤	٥١	٩١,١	٥	٩
٢	رئيس مجلس الشعب"	٤٦	٧٣	١٧	٢٧	٤٣	٧٦,٨	١٣	٢٣,٢
٣	وزير الداخلية " " "	٤٩	٧٧,٨	١٤	٢٢,٢	٤١	٧٣,٢	١٥	٢٦,٨
٤	وزير الأوقاف المصري	٤٧	٧٤,٦	١٦	٢٥,٤	٤٢	٧٥	١٤	٢٥
٥	شيخ مشايخ الطرق الصوفية	٤٨	٧٦,٢	١٥	٢٣,٨	٤٥	٨٠,٣	١١	١٩,٧

* تم جمع هذه البيانات فى شهور يوليو وأغسطس وسبتمبر عام ١٩٩٥م.

ويلاحظ من خلال الجدول السابق ارتفاع نسبة من يعرفون نجيب محفوظ ورئيس الوزراء عما عداها ويعود ذلك إلى التركيز الاعلامي المكثف الذى سلط الضوء على نجيب محفوظ عقب فوزه بجائزة نوبل للأدب عام ١٩٨٨ فضلا عن أعماله الكثيرة التى تحولت إلى الدراما الإذاعية والتلفزيونية والسينمائية والمتصوفة وكما أوضحت البيانات السابقة – يتابعون وسائل الإتصال هذه بشكل جيد ، كما أن رواية نجيب محفوظ " أولاد حارتنا " التى اتهمت بالتجديف بالدين تجعل منه شخصا مثيرا الى حد كبير لدى المتصوفة الذين يهتمون بالدين ويظهرون تدينهم . ورغم تراوح اجابات المبحوثين على السؤال الخاص بمحفوظ ما بين روائى وأديب وكاتب وقاص إلا أن الباحث اعتبرها جميعا اجابات صحيحة . أما رئيس الوزراء فقد تعود ارتفاع نسبة من يعرفونه إلى طول الفترة التى ظل فيها الدكتور عاطف صدقي فى منصبه (تسع سنوات وقت إعداد البحث) وزيادة عدد القنوات التلفزيونية ومن ثم النشرات الإخبارية التى تتابع نشاط رئيس الوزراء وهو ما ينسحب على كل من الدكتور مصطفى كمال حلمى الذى تقلد عدة مناصب ثم أصبح رئسا لمجلش الشورى ووزيرى الداخلية والأوقاف ورئيس مجلس

الشعب . ولعل تصاعد ظاهرة العنف السياسى فى مصر وقت إعداد الدراسة جعل وزير الداخلية من الشخصيات التى يتابع الاعلام نشاطها بشكل يومى.

وبالنسبة للاستاذ محمد حسنين هيكل ففضلا عن حضوره كصحفى بارز وكاتب سياسى تلاقى مقالاته صدى واسعا فهو بالنسبة للعينة شخص ينتمى الى حقبة سياسية واضحة المعالم ومتفردة فى تاريخ مصر المعاصر وهى "الحقبة الناصرية " أو " العهدالناصرى " ولذا يصبح هيكل شخصا معروفا لدى المسنين من أفراد العينة بشكل خاص . أم الشيخ محمد الغزالى فهو فقيه ومفكر اسلامى يشهد له تاريخه الطويل بالنضال سواء المعرفى الفقهى أم السياسى ولذا يعرفه المتصوفة بدرجة جيدة كرجل دين يكتب أحيانا فى مجلة التصوف الاسلامى .

أما عادل حسين أمين عام حزب العمل المعارض فقد صادف قبل توزيع استمارات هذا البحث بشهور قليلة أن أصبح أسمه مطروحا على الساحة السياسية والثقافية بشدة حيث اعتقل وقضى فى السجن مدة تابعتها الصحف جميعا هذا فضلا عن مقالاته النارية التى يهاجم فيها السلطة الحاكمة بضراوة والتى صعدت حضوره فى حياتنا الثقافية والسياسية فى الأونه الاخيرة وهذا مالاينطبق على السيد أحمد الصباحى رئس حزب الامة المعارض . فحزبه لا تصل الى شعبيته فى الشارع المصرى الى الدرجة التى يصل اليها حزب العمل الذى يعد عادل الحسين أحد قيادته فضلا عن اى صحيفة الامة لسان حال حزب الصباحى أقل توزيعا بكثير من صحيفة الشعب لسان حال حزب العمل ولذا جاء الصباحى فى أدنى درجة من معرفة الصوفية به .

أم شيخ مشايخ الطرق الصوفية وهو السيد أحمد عبد الهادى القصبى وقت إعداد هذا الجزء من الدراسة فلم يعرف اسمه سوى ٧٦,٢٪ من الحامدية و٨٠,٣٪ من الخليلية وقد يرجع ذلك الى تولية هذا المنصب قبل عام تقريبا من توزيع استمارات الدراسة ومن هنا أجاب البغض بأنه شيخ المشايخ هو الدكتور أبو الوفا التفتازانى الذى توفى فى النصف الثانى من عام ١٩٩٤ م والذى ظل فى هذا المنصب طويلا وامتدت شهرته الى قطاع كبير من المجتمع المصرى .

ثم وجه الباحث عدة أسئلة للمبحوثين تتعلق بالمعرفة السياسية الداخلية كانت إجاباتها على النحو الموضح في جدول رقم(٣١) بالصفحة التالية والذى يبين أن ثلث العينة تقريبا من الطريقتين الصوفيتين محل البحث عرفوا اسم الحزب الذى يحكم مصر حاليا وهو " الحزب الوطنى " وقد يعود ارتفاع نسبة من يعرفون هذا الحزب إلى أن اسمه دارج ويحظى بالقدر الأعلى والأكبر من أهتمام الإعلام ويترأسة رئيس الجمهورية وبعض المتصوفين أعضاء فيه فضلا عن أن المتصوفين لا يحذرون كثيرا من ذكر هذا الحزب مقارنة بالأحزاب السياسية الأخرى . وأقل من ثلثى العينة يعرف العام الذى تولى فيه مبارك رئاسة مصر وبعض الإجابات الخاطئة اقتربت من الإجابة الصحيحة إلى حد كبير إذ حددت عام ١٩٨٠ أو ١٩٨٢ على أنهما الإجابة الصحيحة وهى بالفعل عام ١٩٨١ م .

وأكثر من ثلث العينة بقليل من الطريقتين يعرفون عدد محافظات مصر وبينما تقل نسبة من عرفوا العام الذى تمرد فيه جنود الأمن المركزى على الحكومة وهو عام ١٩٨٦ م عن النصف بقليل بالنسبة للحامدية وأقل من ذلك بالنسبة للخليلية فإن نسبة من عرفوا قائد ثورة ١٩١٩ وهو الزعيم سعد زغلول بلغت أعلى النسب فى الجدول السابق وهى ٧٣٪ فى حالة الحامدية و ٧٥٪ من الخليلية . وهناك سؤالان آخران وجههما الباحث الأول يتعلق بمعرفة النقابات المهنية والثانى بألوان العلم المصرى وبالنسبة للإجابة فقد جاءت على النحو التالى الموضح فى الجدول رقم(٣٢) بالصفحة التالية والذى يظهر أنه بالنسبة لمعرفة النقابات المهنية فإن ٣٠,٢٪ من الحامدية و ٣٢,١٪ من الخليلية قد عرفوا كل المطلوب وهو " أربع نقابات " فيما عرف ٣٨,١٪ من الحامدية و ٤٤,٦٪ من الخليلية ثلاث نقابات واستطاع ١١,١٪ من الحامدية و ٩٪ من الخليلية أن يعرفوا نصف المطلوب وهو " نقاباتان " فيما عرف ١٧,٤٪ من الحامدية و١٠,٧٪ من الخليلية نقابة واحدة ولم يعرف ٣,٢٪ من الحامدية و ٣,٦٪ من الخليلية أيه نقابات على الإطلاق .

أما عن معرفة لون العلم المصرى وهى معلومة ترتبط بقيمة الإنتماء نجد ٦٥,١٪ من الحامدية و ٦٧,٨٪ من الخليلية يعرفون الألوان الثلاثة فيما يعرف ثلثى المطلوب ٢٣,٨٪ من الحامدية و٢٥٪ من الخليلية ويعرف ثلث

م	البيانات والإجابات	الطريقة الجامدية الشاذلية						الطريقة الحليلية					
		إجابات صحيحة		إجابات خاطئة		غير مبين		إجابات صحيحة		إجابات خاطئة		غير مبين	
	السؤال ؟	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١ ـ	ما أسم الحزب الذى يحكم مصر حاليا ؟ (١٩٩٥) !!	٤٢	٦٦,٧	١٤	٢٢,٢	٧	١١,١	٣٩	٦٩,٦	١٢	٢١,٤	٥	٩
٢ ـ	فى اى عام تولى حسنى مبارك رئاسة مصر ؟	٣٩	٦١,٩	١٤	٢٢,٢	١٠	١٢,٩	٣٦	٦٤,٢	١٦	٢٨,٦	٤	٧,٢
٣ ـ	كم عدد محافظات مصر ؟	٢٤	٣٨,١	٣٧	٥٨,٧	٢	٣,٢	٢١	٣٧,٥	٣٥	٦٢,٥	–	–
٤ ـ	من قائد ثورة ١٩١٩ ؟	٤٦	٧٣	١٧	٢٧	–	–	٤٢	٧٥	١٣	٢٣,٢	١	١,٨
٥ ـ	من أسس بنك مصر ؟	٢٧	٤٢,٨	٣٥	٥٥,٦	١	١,٦	٢٦	٤٦,٤	٢٨	٥٠	٢	٣,٦
٦ ـ	فى اى عام تمرد جنود الأمن المركزى على السلطة الحاكمة؟	٣١	٤٩	٢٧	٤٢,٨	٥	٨,٢	٢٥	٤٤,٦	٢٥	٤٤,٦	٦	١٠,٨

جدول رقم (٣١)

	الطريقة الحامدية الشاذلية										الطريقة الخليلية									
النقابات المهنية	يعرف ٤ نقابات كل المطلوب		يعرف ثلاث		يعرف اثنين		يعرف واحدة		لايعرف مطلقا		يعرف ٤ نقابات كل المطلوب		يعرف ثلاث		يعرف اثنين		يعرف واحدة		لايعرف مطلقا	
	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
	١٩	٣٠,٢	٢٤	٣٨,١	٧	١١,١	١١	١٧,٤	٢	٣,٢	١٨	٣٢,١	٢٥	٤٤,٦	٥	٩	٦	١٠,٧	٢	٣,٦

	الطريقة الحامدية الشاذلية								الطريقة الخليلية							
الوان العلم المصرى	يعرف الالوان الثلاثة		يعرف لونين		يعرف لوناً واحد		لايعرف مطلقاً		يعرف الالوان الثلاثة		يعرف لونين		يعرف لوناً واحد		لايعرف مطلقا	
	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
	٤١	٦٥,١	١٥	٢٣,٨	٦	٩,٥	١	١,٦	٣٨	٦٧,٨	١٤	٢٥	٣	٥,٤	١	١ ٨

جدول رقم (٣٢)

المطلوب وهو لون "واحد " ٩,٥٪ من عينة الحامدية و٥,٤٪ من الخليلية بينما لا يعرف مطلقا ١,٦٪ من عينة الحامدية و١,٨٪ من عينة الخليلية .

ثالثا : المعرفة بالشئون الخارجية .

ومثل ماكان الحال بالنسبة للإلمام بالمعلومات المتعلقة بالشأن الداخلى وجه الباحث أسئلة فى إستبيانه إلى عينة البحث عن شخصيات وتواريخ ومناطق جغرافية ومشكلات دولية معاصرة ودول ذات خصائص متفردة ..ألخ

وكان السؤالان الأولان يتعلق أحدهما بعواصم الدول والثانى بالدول التى يحكمها رؤساء محدودون ويمكن دمج هذين السؤالين فى الجدول التالى :

جدول رقم ٣٣

م	البيانات الاساسية	الطريقه الحامدية الشاذلية				الطريقة الخليلية			
		يعرف		لايعرف		يعرف		لايعرف	
	الأسماء و العواصم	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
١	بيل كلينتون	٤٩	٧٧,٨	١٤	٢٢,٢	٤٦	٨٢	١٠	١٨
٢	صدام حسين	٦١	٩٦,٨	٢	٣,٢	٥٣	٩٤,٦	٣	٥,٤
٣	بوريس يلتسين	٣٧	٥٨,٧	٢٦	٤١,٣	٣٢	٥٧,١	٢٤	٤٢,٩
٤	نليسون مانديلا	٤١	٦٥	٢٢	٣٥	٤٠	٧١,٤	١٦	٢٨,٦
١	عاصمة السودان	٥٣	٨٤	١٠	١٦	٥٢	٩٢,٨	٤	٧,٢
٢	عاصمة فرنسا	٤٢	٦٦,٧	٢١	٣٣,٣	٣٨	٦٧,٨	١٨	٣٢,٢
٣	عاصمة تركيا	٣٦	٥٧	٢٧	٤٣	٣٤	٦٠,٧	٢٢	٣٩,٣
٤	عاصمة ليبيا	٥١	٨٠,٩	١٢	١٩,١	٤٧	٨٣,٩	٩	١٦,١
٥	عاصمة باكستان	٨	١٢,٧	٥٥	٨٧,٣	٩	١٦,١	٤٧	٨٣,٩

والجدول السابق يبين أن أعلى نسبة حصل عليها الرئيس العراقى صدام حسين وهى ٩٦,٨٪ بالنسبة للحامدية و ٩٤,٦٪ بالنسبة للخليلية فحرب الخليج الثانية جعلت البوق الاعلامى ينطق صباح مساء باسم الرئيس العراقى لدرجة من الصعب أن نجد فى العالم العربى خاصة من لايعرفه ونسبة من لم يعرفوا صدام فى العينة لم يذكروا دولة أخرى غير العراق ولكن تركوا الإجابة دون توضيح وهو لا يعتبر فى هذا المضمار مدرجا

تحت بند "لايعرف " أما الرئيس الأمريكى فهو رئيس أقوى دولة فى العالم يرتبط اسمه بها حيث حضورها الشديد فى نشرات الاخبار وعلى ألسنة المثقفين بل والعوام ولذا عرفه ٧٧,٨٪ من عينة الحامدية ٨٢٪ من الخليلية .
ثم جاء مانديلا فى المركز الثالث فتاريخه الطويل كسجين ومناضل وسياسى مثابر صحبه حتى تبوأ رئاسة جنوب أفريقيا فى حدث يعد من أبرز الاحداث فى القرن العشرين ومن هنا عرفه ثلثى العينة تقريبا بنسبة ٦٥٪ للحامدية ٧١,٤٪ للخليلية . وأخيرا يأتى يلتسين وهو أيضا يرتبط أسمه باسم روسيا الإتحادية التى ورثت الإتحاد السوفيتى السابق ثانى قوة فى العالم منذ الحرب العالمية الثانية وحتى إنهياره فى أواخر الثمانينات من هذا القرن وقطاع كبير من المصريين كانوا يطلقون على الإتحاد السوفيتى حتى فى قمة مجده "روسيا " لذا ليس غريبا أن يظل الإسم واقرا فى الاذهان ويحال ذلك إلى رئيس روسيا بوريس يلتسين الذى عرفه ٥٨,٧٪ من الحامدية و ٥٧,١٪ من الخليلية .

وبالنسبة للعواصم تأتى الخرطوم عاصمة السودان فى المرتبة الأولى بنسبة ٨٤٪ للحامدية و ٩٢,٨٪ للخليلية قاسم الخرطوم كان من أكثر الأسماء ترديدا وقت توزيع استمارات الاستبيان بعد محاولة الإغتيال الفاشلة التى تعرض لها الرئيس المصرى حسنى مبارك فى أديس أبابا يوم ١٩٩٥/٦/٢٦م والتى اتهمت الخرطوم بتدبيرها ومن ثم شن الإعلام المصرى المقروء والمرئى والمسموع حملة عاتية ضد السودان وضحى إسم عاصمتها "الخرطوم " يتكرر فى اليوم عشرات المرات . أما طرابلس فهى ترتبط بدولة مجاورة لمصر ومفتوحة أمام المصريين وقت إعداد الدراسة ويحكمها رئيس له صوت عال فى التعليق على قضايا الأمة وله أراؤه الجريئة ومواقفه الغير متوقعة ومن هنا جاءت عاصمة ليبيا فى المرتبة الثانية بعد الخرطوم حيث عرفها ٨١٪ تقريبا من عينة الحامدية و٨٣,٩٪ فى عينية الخليلية . ثم جاءت باريس بعد ذلك بنسبة ٦٦,٧٪ للحامدية و ٦٧,٨٪ للخليلية فهى عاصمة ترتبط بدولة كبيرة لها حضورها السياسى وعلاقتها الدائمة مع مصر وهى عاصمة ثقافية شهيرة وترتبط بها بعض الخصوصيات مثل التفرد فى الأزياء وصناعة العطور وغيره . ولذا لم يكن مدهشا أن تتقدم باريس على أنقرة رغم أن الاخيرة عاصمة لدولة إسلامية فأنقرة شاركتها

مدنية اسطنول التركية معرفة على إعتبار خاطئ بأنها العاصمة ومن هنا أختار عدد كبير من العينة استنبول فكانت نسبة من عرفوا العاصمة التركية هى ٥٧٪ من عينة الحامدية و٦٠,٧٪ من عينة الخليلية أما عاصمة باكستان "إسلام أباد " فقد شاركتها معرفة مدينتا بيشاور وكراتشى على أنهما العاصمة الباكستانية وبيشاور إرتبط حضورها بلجوء الأفغان العرب اليها ولذا تقرر إسمها مع كل عمل عنيف تم تنفيذه على يد الجماعات الإسلامية فى القاهرة والثانية " كراتشى" لا يكاد يمر أسبوع إلا ويحدث فيها إنفجار أو إشتباك بين العناصر المتنازعة هناك ومن ثم لم تتعد نسبة من عرفوا إسلام أباد ١٢,٧٪ من عينة الحامدية و ١٦,١٪ من عينة الخليلية وهى تكاد تكون الأقل بالنسبة لمعرفة عينة الدراسة . ولم يكن حادث تفجير السفارة المصرية فى إسلام أباد الذى وقع يوم الأحد ١٩/١١/١٩٩٥م قد تم بعد حتى يرتفع ترديد إسم إسلام أباد فى الإعلام المصرى .

ووجه الباحث عدة أسئلة على عينة الدراسة خاصة بالمعرفة الخارجية فجاءت إجاباتها على النحو الموضح فى الجدول رقم (٣٤) الموجود بالصفحة التالية :

هناك ملاحظتان يجب ذكرهما بداية قبل تحليل أو عرض الارقام الموجودة فى الجدول السابق **الأولى** : أن كافة الاسئلة تعلقت بقضايا هامة تحتل مساحات واسعة الى حد كبير – أو كانت تحتل – فى وسائل الإعلام المختلفة **والثانية**:أن الإجابة على هذه الأسئلة كانت إختيارية بمعنى أن الباحث وضع إختيارات الإجابة إحداها صحيح والباقى خطأ وطلب من المبحوثين أن يختاروا الاجابة الصائبة و من ثم جاءت نسبة الإجابات مرتفعة الى حد كبير وترتيبا على ذلك عرف ٨٥,٧٪ من عينة الحامدية و٨٣,٩٪ من الخليلية أن اسرائيل تحتل "الجولان السورية " وهذه قضية كثر الحديث عنها مؤخرا مع إنطلاق المسيرة السلمية بالمنطقة بعد مؤتمر مدريد عام ١٩٩١م . ولأن الإعلام المصرى خاصة فى السنوات الثلاث الأخيرة إهتم بإحياء ذكرى إنتصار اكتوبر ١٩٧٣م وإنعاش الذاكرة الوطنية فقد عرف ٨٨,٨٪ م الحامدية و ٨٩,٢٪ من الخليلية أن العام الذى انتصرت فيه مصر على اسرائيل هو عام ١٩٧٣م أم الرد على سؤال عن الدولة التى حاربتها العراق تسع سنوات فلم يتجاوز ٦٩,٩٪ من الحامدية و٦٦٪ من الخليلية

م	البيانات والاجابات	الطريقة الحامدية الشاذلية						الطريقة الحليلية					
		إجابة صحيحة		إجابة خاطئة		غير مبين		إجابة صحيحة		إجابة خاطئة		غير مبين	
	الأسئلة	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
١ ــ	ما أسم المنطقة التى تحتلها إسرائيل من سوريا ؟	٥٤	٨٥,٧	٧	١١,١	٢	٣,٢	٤٧	٨٣,٩	٦	١٠,٧	٣	٥,٤
٢ ــ	ما هى أكبر دولة فى العا من حيث عدد السكان ؟	٤٩	٧٧,٨	١١	١٧,٤	٣	٤,٨	٤٦	٨٢,١	٦	١٠,٧	٤	٧,٢
٣ ــ	فى أى عام انتصرت مصر على إسرائيل؟	٥٦	٨٨,٨	٣	٤,٨	٤	٦,٤	٥٠	٨٩,٢	٤	٧,٢	٢	٣,٦
٤ ــ	ما الدولة التى حربتها العراق تسع سنين ؟	٤٤	٦٩,٩	١٧	٢٦,٩	٢	٣,٢	٣٧	٦٦	١٨	٤٢٢	١	١,٨
٥ ــ	ما المشكلة التى اعصت كل من امريكا و بريطانيا وفرنسا من ليبيا؟	٢٤	٣٨	٢٧	٤٢,٨	٢	٣,٢	٢١	٣٧,٥	٣٢	٥٧,١	٣	٥,٤
٦ــ	ما هو منصب الدكتور بطرس غالي حاليا؟	٥٢	٨٢,٤	٣	٤,٨	٨	١٢,٨	٤٤	٨٨,٦	٦	١٠,٧	٦	١٠,٧
٧ ــ	من الذى يحارب المسلمين فى البوسنة؟	٦١	٩٦,٨	ــ	ــ	٢	٣,٢	٥٢	٩٢,٨	٤	٧,٢	ــ	ــ
٨ ــ	ماذا يحدث فى افغانستان الآن ؟	٥٤	٨٥,٧	٦	٩,٥	٣	٤,٨	٤٧	٨٣,٩	٨	١٤,٣	١	١,٨

جدول رقم (٣٤)

وذلك لأن الكويت كانت أحد الإختيارات فاختارها البعض على إعتبار أن غزو العراق لها قد غطى كثيرا على الحرب العراقية الايرانية إعلاميا خاصة بعد أن أنهى البلدين حربهما الطويلة عام١٩٨٩م. أما مشكلة لوكيربى بين ليبيا والغرب فقد عرفها ٣٨٪ من عينة الحامدية و٣٧,٥٪ من الخليلية فقط .

وعرف ٨٢,٤٪ من الحامدية و٨٨,٦٪ من الخليلية منصب الدكتور بطرس غالي ويعد إنتمائه لمصر وتاريخه السياسى الطويل فيها من العوامل الهامة التى ساعدت على إرتفاع نسبة من يعرفونه وهى نسبة أعلى بكثير من نسبة من يعرفون مشكلة لوكيربى مثلا لكنها أقل من نسبة من يعرفون " الصرب " على أنهم الذين يخوضون حربا وحشية ضد مسلمى البوسنة فمأساة البوسنة عرضتها وسائل الإعلام المصرية المختلفة باسهاب وقامت بعض الجمعيات الإسلامية بجمع التبرعات لأسر ضحايا هذه الحرب لذا ليس من المدهش أن يعرف ٩٦,٨٪ من الحامدية و٩٢,٨٪ من الخليلية هذه المعلومة خاصة أن خطباء المساجد كثيرا ما تناولوا المشكلة البوسنية على المنابر وصبوا جام غضبهم على الصرب والبعد الدينى للمشكلة البوسنية يسير فى نفس إتجاه البعد الدينى فى المشكلة الأفغانية التى بدأت جهادا مقدسا ضد الإتحاد السوفيتى السابق أهتمت به وسائل الإعلام المصرية وقتئذ اهتماما شديدا وتم جمع التبرعات كذالك للأفغان وأخذ الناس يتحدثون عن بطولاتهم بل وكراماتهم فى مواجهة الشيوعية . ولما إنهار الإتحاد السوفيتى وإنتهت الجولة لصالح المجاهدين كان عجلة الإعلام المصرى قد دارت فى إتجاه اخر بعد إتساع رقعة العنف وإرتفاع درجته فى مصر والذى ارتبط بعضه بالافغان العرب فراحت وسائل الإعلام تظهر الانقسام فى صفوف المجاهدين وتبرز الحرب الأهلية الأفغانية وصراع رفاق الأمس وعلى هذا الأساس عرف ٨٥,٧٪ من عينة الحامدية أن ما يحدث فى أفغانستان الآف هو صراع دموى بين فرق المجاهدين السابقين فيما عرف ذلك ٨٣,٩٪ فى عينة الخليلية.

وعود على بدء فإن متابعة عينة الدراسة لوسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية بشكل جيد قد أهلها لأن تجيب على أسئلة الإستبيان الخاصة بالمعرفة السياسية بدرجة معقولة تتراوح مابين المتوسط والجيد وتقفز فى بعض الإجابات إلى درجة الإمتياز وتتدنى فى بعضها إلى المستوى

الضعيف . وتبقى هناك عدة نماذج عامة يمكن استخلاصها من هذه الأرقام سيتم إيضاحها في مبحث قادم .

المبحث الثانى : القيم السياسية

فى البداية يمكن القول إأن القيم هى اهتمام أو حكم عقلى وإنفعالى يصدر من الإنسان تجاه الآخرين من البشر والأشياء وذلك فى إطار المعايير الإجتماعية السائدة والتى يعيش فيها . ولذا فهى تفضيل من الفرد للنواحى الأخلاقية والمنطقية(١). وهى المثاليات العليا للأفراد والمجتمع والتى يكون لها دور كبير فى إدراك الإنسان للأمور التى تحيط به وتصوره للعالم من حوله(٢).

ويتعلم الفرد القيم ويكتسبها من خلال التنشئة الإجتماعية . ولذلك فهى تعد محصلة إجتماعية لتفاعل الفرد مع الآخرين لتحقيق أهدافه وغاياته . والقيم متنوعة فهناك العامة كالاعتقاد فى الدين والزواج والصداقة وهناك الخاصة المتعلقة بمواقف أو جماعات محددة والشخصية المرتبطة بالطابع الشخصى الذاتى منها النظرى المعرفى ومنها الإقتصادى والسياسى والإجتماعى والجمالى والدينى والمثالى(٣). وتتميز القيم فى أى ثقافة من الثقافات باتجاهات رئيسية يمكن إدراجها على النحو التالى(٤).

أ- **الوظيفية** : بمعنى أن لكل جانب من جوانب الحياة صلته وأرتباطه بالنظم والأفكار فى الجوانب الأخرى ويستمد معناه ودلالته من المعانى والدلالات فى تلك الجوانب.

ب-**الإتساق:** فكل ثقافة لها إتجاه نحو الاتساق أى بها ضغوط لتكون جوانب حياتها متمشية مع بعضها البعض ولذا فهى لا تعنى بعنصر العلاقات الشخصية فى ناحية من نشاطها وتتنكر له تماما فىالنواحى الأخرى .

جـ- **القضايا:**فكل ثقافة لها محاور معينة تهتم بها أشد الإهتمام فتبلورها وتكثفها حسب الموقف بحيث تظل ماثلة للأذهان باستمرار كما يحدث فى المناسبات الإجتماعية مثل الميلاد والوفاة أو الزواج أو فى مواقف العلم والتعليم أو فى مجالات الثروة والمال إلى غير ذلك مما تختلف فيه الثقافات فى تطورها وأفكارها .

وإذا كان ما تقدم هو تعريف للقيم بصفة عامة فإن القيم السياسية ليست إلا امتداد للقيم الأخرى وخاصة الأخلاقية والدينية والإجتماعية(٥). فالتدين مثلا يشكل إحدى قيم الثقافة السياسية الأصيلة فحيث تسود هذه الثقافة

يجعل المرء من العقيدة كما يفهمها محددا رئيسيا لسلوكه السياسى والإجتماعى(٦). ومن هنا تصبح القيم السياسية فى النهاية معرفة أخلاقية وفلسفية تعبر عن خصائص حضارية معينة وترتبط بظاهرة الدولة(٧).

والقيم السياسية التى اختبرها الباحث فى هذه الدراسة لدى المتصوفة هى التسامح / التعصب والإنتماء / الإغتراب والعدل/ الظلم والمساواه/ التفاوت والحرية /الإكراه والمشاركة / الإنسحاب ، وهذه القيم فضلا عن جوهريتها فى حقل العلوم السياسية فإنها تمس الحياة الصوفية بدرجة كبيرة خاصة القيم الخمس الأولى . وهناك عدة ملاحظات يجب ذكرها قبل الدخول فى تفاصيل وجود هذه القيم الست لدى المتصوفين يمكن ذكرها على النحو التالى :

١ـ لاحظ الباحث من خلال استعراضه لإجابات أفراد العينة أن هناك تقاربا كبيرا فى بعض الإجابات وتطابقا فى بعضها الآخر وإن إختلف إسلوب التعبير خاصة عن الأسئلة " السببية " لذا قام الباحث بتصنيفها فى فئات حتى يسهل التعامل معها بلغة الأرقام من خلال تحويلها إلى نسب محددة .

٢ـ ذكر الباحث فى الفصل الأول من هذه الدراسةأن الأسلوب الأنجع فى دراسة التنشئة السياسية عند الطرق الصوفية هو " الأسلوب غير المباشر "ومن ثم ينسحب هذا الطريق على أسلوب دراسة القيم السياسية للطرق الصوفية بشكل خاص وعلى هذا الأساس تم وضع اسئلة الإستبيان لتختبر وجود القيمة فى شكلها العام الذى يمكن الدخول به إلى ساحة علم السياسة وإن كان هذا لم يمنع الباحث من توجيه أسئلة ذات طابع سياسى بحت خاصة بالسلطة الحاكمة من أجل تعميق اختبار تجذر هذه القيم فى شكلها السياسى لدى المتصوفة .

٣ـ قام الباحث بتأخير قيمة المشاركة لتكن آخر القيم التى تناولها على اعتبار أنها بالإضافة إلى كونها قيمة عظيمة فهى تحمل "اتجاها " إزاء قضايا معينة ومن ثم فهى إلى حد كبير معمل لإختبار مدى وجود القيم الأخرى لدى العينة وخاصة الحرية والإنتماء .

التسامح / التعصب

تعد قيمة التسامح من أكثر القيم بروزا لدى المتصوفة . وهم يتيهون دائما بأنهم أشخاص متسامحون مع الآخرين بل إن توافر التسامح لديهم دعا بعض المفكرين والباحثين الذين يهتمون بدراسة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية خاصة فى الغرب إلى القول بأن "التصوف" هو الوجه الديمقراطى للإسلام. وإذا كانت هناك تحفظات على هذه المقولة فإن مجالها ليس هنا وما هنا هو إختبار مدى تجذر قيمة التسامح لدى المتصوفة دون أن يحيل ذلك إلى تبنى وجهة نظر ما حول الديمقراطية والإسلام وأى فكر إسلامى يقترب من النهج الديمقراطى دون غيره .

وقد وجه الباحث عدة أسئلة فى الاستبيان تظهر مدى تسامح المتصوفة أو تعصبهم . كان أولها عن مدى استجابة المتصوف الذى يتبع طريقة معينة لدعوة متصوف آخر يتبع طريقة أخرى إلى حضور "حضرة صوفية" تنظمها طريقة الأخير ويقودها شيخه ، وكانت النتيجة على النحو الموضح فى الجدول التالى:

جدول رقم ٣٥

الطريقة لاصوفية	أعتذر له		أذهب معه....		أستأذن من الشيخ	
	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية الشاذلية	١٣	٢٠,٦	١١	١٧,٥	٣٩	٦١,٩
الخليلية	١٤	٢٥	٩	١٦,١	٣٣	٥٨,٩

ويشير الجدول السابق إلى إرتفاع نسبة من يتقبلون الدعوة مقارنة بمن يعتذرون لدى الطريقتين الصوفتين محل الدراسة فـ ٧٩,٤٪ أعربوا عن استعدادهم المبدئى لتلبية الدعوة بالنسبة للحامدية الشاذلية و ٧٥٪ بالنسبة للخليلية ، وإن كانت أغلبية هؤلاء اشترطوا الإستئذان من الشيخ الا أنهم لا

يمانعون بشكل أولى أى أن قناعتهم الشخصية كانت مع الاستجابة ويأتى استئذان الشيخ كعامل ضرورى يرجع إلى الدور المحورى الذى يلعبه الشيخ داخل الطريقة كما سبق الذكر فى الجزء الأول من هذه الدراسة. وقد جاءت الأسباب التى أوردها أفراد العينة لاختياراتهم هذه على النحو المبين فى الجدول رقم (٣٦) الموجود فى الصفحة التالية وهو إذا كان يؤكد حقيقة المقولة التى تجعل من دور الشيخ هو العنصر الأول فى إدارة دفة أمور المريدين إذ أن أكثر من نصف العينة أعتبروا أن إذن الشيخ واجب فى مثل هذه الأمور فهو يؤكد أيضا رحابه صدر المتصوفة فـ ١٤,٢٪ من العينة بالنسبة للحامدية و ١٠,٧٪ بالنسبة للخليلية رأوا أن جميع المتصوفين يذكرون الله لذا فتلبية الدعوة لحضرة ما مع طريقة ما أمر واجب فيما راعى بعض الذين اختاروا تلبية الدعوة مشاعر إخوانهم . وحتى الذين " إعتذروا" فإن غالبيتهم أرجعوا ذلك إلى منع الشقاق والخلاف وهو ما يوحى باحترام اسلوب " الآخر " فى التصوف وممارسة الطقوس دون جور عليه أو نقد له أو امتعاض منه . لذا لم يكن من المستغرب أن تأتى اجابات أفراد العينة على سؤال "لو لم تكن تتبع طريقتك هذه فإى طريقة كنت ستتبع ؟" لتظهر أن ربع العينة تقريبا يختارون مايسمونها بالطريقة الأفضل شرعا فيما يختار ثمنها تقريبا كل الطرق الصوفية على إعتبار أن الجميع يذكرون الله مثلما وضح أفراد العينة فى إجاباتهم . وانحاز الثلثان تقريبا كل إلى طريقته التى يتبعها . وإذا كان ذلك يتكئ على تدعيم قيمة الإنتماء عند المتصوفة فإنه لا يقلل من وجود قيمة التسامح . فالتسامح لايعنى التفريط فيما تعتقد فيه أو تنتمى إليه وإنما تقبل الأخر الذى لا يسير فى نفس طريقك والتعامل معه دون أن ترميه بالخطأ أو الكفر والمروق.

الطريقه الصوفيه	من اختار الذهاب معه ..				من اختار الاعتذار .				من فصل الاستئذان من الشيخ		غير مبين	
	لاننا جميعاً نذكر ا		جبر خاطر		لا يصلح للرجل ان يتبع طريقتين في وقت واحد		منعاً للخلاف		اذن الشيخ واجب في مثل هذه الامور			
	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية الشاذلية	٩	١٤,٢	٢	٣,٢	٤	٦,٤	٨	١٢,٧	٣٧	٥٨,٧	٣	٤,٨
الخليلية	٦	١٠,٧	٣	٥,٣	٥	٩	٨	١٤,٣	٣٢	٥٧,١	٢	٣,٦

جدول رقم (٣٦)

جدول رقم ٣٧

الاختيار	يختار طريقته		يختار طريقة أخرى محددة		يختار كل الطرق		يختار الطريقة الأفضل شرعا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٣٩	٦١,٩	—	—	٨	١٢,٧	١٦	٢٥,٤
الخليلية	٣٦	٦٤,٣	—	—	٧	١٢,٥	١٣	٢٣,٢

وعلى هذا الأساس فإن رحابة صدر المتصوفة إمتدت إلى حدود تفهم الرأى الآخرحتى لو كان نقدا لاذعا وحادا للغاية . ففى الإجابة على تساؤل حول ماذا يفعل المتصوفة لو قيل له أن التصوف طريق خاطئ ؟ .. لم يغضب سوى ٩٪ من أفراد كل طريقة تقريبا وتساوت فى ذلك عينة الحامدية الشاذلية مع عينة الخليلية وشذ عن القاعدة فرد واحد ينتمى للخليلية أجاب بأنه سيتشاجر مع من يقول له هذا . أما الغالبية العظمى فقد اختارت بديلين أولهما التفكير فى هذه المقولة والرد عليها بهدوء وبالحجة والثانى آثر الإنسحاب . والجدول التالى يوضح أن نسبة من أعربوا عن إستعدادهم للتحاور تقترب من النصف فى عينة كلتا الطريقتين لتتفوق على ماعداها :

جدول رقم ٣٨

الإختيار	أقول له أنت لا تفهم شيئا		أفكر فى كلامه قليلا ثم أناقشه		أتركه دون أن أرد عليه		أتشاجر معه		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٦	٩,٥	٣٠	٤٧,٦	٢٥	٣٩,٧	—	—	٢	٣,٢
الخليلية	٥	٩	٢٧	٤٨,٢	٢٠	٣٥,٧	١	١,٨	٣	٥,٣

وفي ردهم على على سؤال حول ماذا يفعلون لو وجدوا فى التلفزيون برنامجا دينيا لشيخ لا يحبون حديثه فى الدين جاءت الإجابة لتؤكد توافر قيمة التسامح عن المتصوفة فـ ٨١٪ من افراد العينة فى حالة الحامدية الشاذلية

و ٨٣,٩٪ فى حالة الخليلية أجابوا بأنهم سيتركون التلفزيون مفتوحا ويجلسون لمشاهدة البرنامج . أما الباقون فقد انقسموا إلى فريقين الأول اختار أن يغير قناة التلفزيون ومثل النسبة الأعلى (٩٪ حامدية و ٩,٥٪ خليلية) والثانى وهو الأشد رفضا وتعصبا اختار أن يغلق التلفزيون . والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٣٩

الاختيار	أغلق التلفزيون		أترك التلفزيون مفتوحا وأجلس لأسمعه		أغير التلفزيون على قناة أخرى	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٦	٩,٥	٥١	٨١	٦	٩,٥
الخليلية	٤	٧,١	٤٧	٨٣,٩	٥	٩

وما سبق يظهر إلى حد كبير مدى تغلب التسامح على التعصب عند المتصوفة والملاحظة بالمشاركة التى مارسها الباحث مع مجتمع الدراسة قد صبت فى هذا الإتجاه فالتقبل لديهم فى كافة المواقف كان دائما أقوى وأكبر من الرفض والتسامح مع بعضهم البعض أكبر من التعصب وكذلك مع الآخر . فبعد مرور فترة من إنخراط الباحث مع اتباع الطريقتين محل الدراسة كان يوجه لهم أسئلة عن علاقتهم بالقوى الإسلامية الأخرى والطرق الصوفية الأخرى ومع المجتمع عامة فكانت الإجابات تدل على التسامح اللهم إلا ما يتعلق بالتشكيك فى كرامات الأولياء وفائدة الأضرحة فيكاد يكون هذا هو الأمر الوحيد الذى لا يقبل المتصوفة فيه نقاشا ويظهرون فى مظهر المتعصب فهذه المسألة تتعلق بوجودهم ونفيها أو التشكيك فيها هو تشكيك فيهم ونفى لهم فى النهاية .

الانتماء / الإغتراب

لاشك أن الإنتماء للوطن أرضا وتاريخا وحضارة يمثل شحنة عاطفية وروحية تدفع المرء إلى العمل الجاد والمشاركة البناءة فى سبيل تقدم ورفعة الوطن وبغير هذا الشعور يصبح الإنسان كائنا سلبيا مغتربا غير مبال بما يجرى حوله وقد ينزلق فى الإتجاه المضاد بأن يتطرف فى التفكير والسلوك(٨). وقد طرحت التساؤلات المتعددة لاختبار مدى انتماء المتصوفة وذلك على العينة محل الدراسة فجاءت النتائج لتؤكد أولوية مصر كمكان ووطن للإنتماء على ما عداها ثم جاء الإنتماء للعالم الإسلامى فى المركز الثانى وأخيرا الإنتماء للعالم العربى والجدول رقم (٤٠) الموجود فى الصفحة التالية يوضح هذا :

والجدول رقم (٤٠) يوضح أن مصر احتلت الترتيب الأول بالنسبة لعينة الطريقتين الصوفتين محل الدراسة معا بنسبة ٥٧٪ بالنسبة للحامدية الشاذلية و ٦٥,٥٪ للخليلية كما أن ١٩٪ و ١٦,١٪ من أفراد العينة على التوالى الذين اختاروا أى من العالم الإسلامى على أنه الوطن فـ ٣٩,٧٪ بالنسبة للحامدية و ٣٣,٩٪ بالنسبة للخليلية أختاروه على أنه مكان الانتماء الأول . وعادة يعود أنتماء كل من يتمسك بأهداب الدين
سواء الحركى أم المتدين العادى للأمة الإسلامية إلى جذر دينى فى الإسلام يؤكد أن رابطة الإيمان فوق رابطة الدم ومعيار التفضيل بين الناس قائم على التقوى لا على العرق أو الحسب ...الخ فالآية الكريمة تقول" إن أكرمكم عند الله أتقاكم" والحديث الشريف " يؤكد أنه لا فضل لعربى على عجمى ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح "...

ولاختيار مدى تعمق الإنتماء لمصر وجه الباحث فى استبيانه سؤالا مفاده " لو لم تكن مصريا فما تود أن تكون ؟ وجاءت النتائج لتظهر أن مصر هى الإنتماء الأول لدى عينة البحث سواء كانت الحامدية الشاذلية أم الخليلية بـــ ٩٣,٧٪ من "الحامدية " اختاروا مصر أيضا و ٩٤,٦٪ من الخليلية اختاروها . والجدول رقم (٤١) يوضح ذلك:

الاختيار	من العا العربى						من مصر						من العا الاسلامى					
	الترتيب الاول		الترتيب الثانى		الترتيب الثالث		الترتيب الاول		الترتيب الثانى		الترتيب الثالث		الترتيب الاول		الترتيب الثانى		الترتيب الثالث	
الطريقه الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١	١,٦	٣٢	٥٠,٨	٣٠	٤٧,٦	٣٦	٥٧	١٢	١٩	١٥	٢٤	٢٥	٣٩,٧	٢١	٣٣,٣	١٧	٢٧
الحليلية	٢	٣,٦	٢٧	٤٨,٢	٢٧	٤٨,٢	٣٥	٦٢,٥	٩	١٦,١	١٢	٢١,٤	١٩	٣٣,٩	١٩	٣٣,٩	١٨	٣٢,٢

جدول رقم (٤٠)

جدول رقم ٤١

الإختيار	من أى دولة يقطنها مسلمون		من أى دولة أجنبية		من مصر أيضا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٤	٦,٣	—	—	٥٩	٩٣,٧
الخليلية	٣	٥,٤	—	—	٥٣	٩٤,٦

وبينما لم يختر "أى دولة يقطنها مسلمون " سواى ٦,٣٪ من عينة الحامدية الشاذلية و ٥,٤٪ من عينة الخليلية فإن من اختاروا مصر برروا ذلك على النحو الموضح فى جدول رقم (٤٢) الموجود بالصفحة التالية وهو يوضح مدى تقارب وجهتى نظر عينة الطريقتين فى تبريرها لأسباب تمسكها بمصر كوطن فـ ٦٣,٤٪ من عينة الحامدية برروا اختيارهم لسبب دينى يرجع إلى أن مصر هى أرض الإسلام والبلد الذى ذكر فى القرآن فيما برر ٦٣,٤٪ من عينة الخليلية موقفهم لنفس السبب .

وهذا يوضح غلبة الدينى على ما سواه بالنسبة لاختيار العينة ويوضح بالتالى أن الخلفية الإسلامية وخاصة العقيدية تلعب دورا هاما فى تحيزات المتصوفة العاطفية تجاه القضايا المختلفة .ولأن الغالبية إنحازت إلى مصر وطنا فإنها رفضت المقولة التى تذكر أن مصر ليست بلدنا لأن حقوقنا فيها مهضومة لحساب القلة فـ ٧١,٤٪ من عينة الحامدية رفضوها فيما رفضها ٧٣,٢٪ من عينة الخليلية والجدول رقم (٤٣) يوضح ذلك:

سبب الاحتيار	لماذا تختار أن يكون من مصر أيضا ؟.. .										لماذا من العا الاسلامي ؟	
	مصر أرض الاسلام الحقيقي		مصر أم الدنيا		لاني أحب مصر		لان مصر ذكرت في القرآن الكريم		لان مصرلها شعب طيب و شجاع		رابطة الدين تفرض ضرورة الانتماء لكل مسلم	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١٣	٣٠,٦	١٠	١٦	٥	٨	٢٧	٤٢,٨	٤	٦,٣	٤	٦,٣
الخليلية	١٣	٢٣,٢	٨	١٤,٣	٦	١٠,٧	٢٣	٤١	٣	٥.٤	٣	٥,٤

جدول رقم (٤٢)

جدول رقم ٤٣

الإختيار	هذا كلام خاطئ		هذا كلام صحيح		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٤٥	٧١,٤	١٦	٢٥,٤	٢	٣,٢
الخليلية	٤١	٧٣,٢	١٢	٢١,٤	٣	٥,٤

ولكن على أى أساس اعتبر البعض أن هذا كلام صائب فيما اعتبرت الأغلبية أنه كلام خاطئ . إن الذين قالوا بأن هذا خطأ برروا ذلك بأن مصر بلد يكفل فيها الدستور حقوق الناس (٣٦,٥٪ للحامدية و٣٥,٧٪ للخليلية) فيما رأى (٢٢,٢٪ للحامدية و ٢٦,٨٪ للخليلية) أن مصر بلد ديمقراطى بينما اعتبر البعض (١٢,٧٪ للحامدية و ١٠,٧٪ للخليلية) أن المسألة لا تتعلق بقوانين الدولة ودستورها بقدر ماترتبط باجتهاد كل شخص وقدراته . أما الذين اعتبروا أن هذا كلام صائب فبعضهم حمل الناس المسئولية وقالوا أن سلبيتهم وراء هضم حقوقهم (٩,٥٪ للحامدية و٩٪للخليلية) وفيما اعتبرت قلة (١,٦٪ للحامدية و ٣,٦٪ للخليلية) أن هذا يعود إلى انتشار الفساد قال البعض(١٤,٣٪ للحامدية و ٩٪ للخليلية) أن السبب يعود إلى سيطرة أصحاب النفوذ على مقدرات الوطن والجدول رقم(٤٤) الموجود فى الصفحة التالية يوضح ذلك .

ومع أنتماء المتصوفة الشديد للوطن والذى أوضحته البيانات السابقة فإنهم يجدون أنفسهم أحيانا مستنكرين بعض مظاهرالسلوك الإجتماعى الذى يجعلهم فى بعض الأوقات يشعرون بالأغتراب عن الناس وإن كان هذا لا يصل بهم إلى درجة القطيعة مع المجتمع أو الإنعزال عنه أو يؤثر على انتمائهم لمصر . فردا على سؤال مفادة "هل تشعر أحيانا أن الناس تسلك سلوكا لا يعجبك ؟ جاءت النتائج على النحو التالى :

سبب الاختيار	لماذا هذا كلام خاطئ ؟...						لماذا هذا كلام صائب ؟..					
	الدستور يكفل الحقوق والناس تأخذ حقوقها نسبيا		المسألة متعلقة بجهد كل أنسان و قربه أيضا من ا		مصر بلد ديمقراطى		نظرا لسلبيتنا نحن		لأن أصحاب النفوذ يسيطرون على كل شئ		لآ نتشار الفساد	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية الشاذلية	٢٣	٣٦,٥	٨	١٢,٧	١٤	٢٢,٢	٦	٩,٥	٩	١٤,٣	١	١,٦
الخليلية	٢٠	٣٥,٧	٦	١٠,٧	١٥	٢٦,٨	٥	٩	٥	٩	٢	٣,٦

جدول رقم (٤٤)

جدول رقم ٤٥

الإختيار الطريقة الصوفية	دائمـــا		أحيـــان		لم أشعر بهذا إطلاقا	
	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٩	١٤,٢	٤٩	٧٧,٨	٥	٨
الخليلية	٧	١٢,٥	٤٥	٨٠,٣	٤	٧,٢

والجدول رقم ٤٥ يوضح أن (٩٢٪ للحامدية و٩٢,٨٪ للخليلية) يتحفظون على سلوك الناس بينما يوضح الجدول رقم ٤٦ ان هذا التحفظ يرجع فى رأى البعض الى عدم احترام اللوائح والقوانين ومشاعر الغير ومصالحه فيما يبدوا عند البعض الاخر عائدا الى قصور التدين والسلبية والجدول التالى يوضح ذلك:

جدول رقم ٤٦

سبب الاختيار	لماذا يشعر البعض احيانا او دائما بأنهم غرباء ؟						لمـاذا لايشـعر بذلك	
	نظر السلوك البعض العام والخاص وعدم احترام القوانين		قصور التدين		السلبية		لانى غير مهتم بذلك	
الطريقه الصوفيه	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٥٠	٧٩,٤	٤	٦,٣	٤	٦,٣	٥	٨
الخليلية	٤٣	٧٦,٧	٧	١٢,٥	٢	٣,٦	٤	٧,٢

العدل / الظلم

العدالة قيمة عليا بل ضرورة حياتية لها عدة أوجه مثل العدل القانونى والعدل الإجتماعى...ألخ لكن لها جوهر واحد وهو انتفاء الاستغلال وغياب الجور . وهى القيمة الاكبر فى الإسلام التى تدور حولها كافة تعليماته ومفاهيمه وأحكامه ومن هنا كان الإمام بن القيم الجوزية حصيفا للغاية حين لخص الشرع الإسلامى بقولـه " الشريعة عدل كلها وقسط كلها ورحمة كلها فأى شئ خرج من العدل إلى الظلم ومن القسط إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها فهو ليس من الشرع وان أدخل فيه بالتأويل " والمفكر السياسى "جين بيك" يقول فى كتابه " ينبغى أن نحب الدولة " أن العدل شرط أساسى لوجود الدولة فإذا وجد فنحن أما دولة وإذا غاب فنحن أمام أى شكل مجتمعى آخر لكنه ليس الدولة . ومن هذا المنطلق كان لابد من اختبار مدى وجود قيمة العدالة لدى المتصوفة من خلال عينة الدراسة . وكان السؤال الأول يدور حول تحديد ما هية العدل عند مجتمع البحث مثلما يوضح الجدول رقم(٤٧) الموجود فى الصفحة التالية يوضح أن المفهوم الإجتماعى للعدل تقدم على ما عداه من المفاهيم لدى عينة الدراسة فاحتل المقام الأول لدى ٤١,٢٪ من عينة الحامدية و٤٢,٨٪ من عينة الخليلية والترتيب الثانى لدى ٤١,٢٪ من عينة الحامدية أيضا و٣٢,٢٪ من عينة الخليلية . وجاء المفهوم الدينى للعدل فى المقام الثانى حيث اختاره ٣٦,٥٪ من عينة الحامدية ٣٥,٧٪ من عينة الخليلية كمرتبة أولى و٢٧٪ من عينة الحامدية و٣٠,٣ من عينة الخليلية كمرتبة ثانية . أما المفهوم القانونى فقد إحتل لدى أفراد العينة المقام الثالث والأخير إذ كان يمثل المرتبة الأولى لـ ٢٢,٢٪ من عينة الحامدية و ٢١,٥٪ من عينة الخليلية . وإذا كان المتصوفة يؤمنون بالطبع بأن العدل هو عدم ظلم النفس باغضاب الله حيث أن طاعة الله هى غاية المتصوف الحقيقى فإن اختيارهم للعدل بمعناه الإجتماعى لا يعنى التقليل من إيمانهم بالعدل بمعناه القانونى فتقدم الإجتماعى على ما عداه ربما يعود إلى أساس دينى فى النهاية من منطلق فهم أن الثواب يكون على قدر الجهد والعمل وتأخر المفهوم القانونى للعدل قد يعود أيضا إلى أساس دينى من منطلق أن الخطأ قد يقابل بالغفران والصفح لا بالعقاب فالإحساس بالقانون

الاختيار والترتيب	العدل هو كل من اخطأ يعاقب (المعنى القانوني للعدل)						العدل هو الا يظلم الانسان نفسه بأغصابه (المعنى الديني للعدل)						العدل هو كل شخص يثاب على قدر ما يبذل من جهد (المعنى الاجتماعي للعدل)					
	الترتيب الاول		الترتيب الثانى		الترتيب الثالث		الترتيب الاول		الترتيب الثانى		الترتيب الثالث		الترتيب الاول		الترتيب الثانى		الترتيب الثالث	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١٤	٢٢,٢	٢٠	٣١,٧	٢٩	٤٦,١	٢٣	٣٦,٥	١٧	٢٧	٢٣	٣٦,٥	٢٦	٤١,٢	٢٦	٤١,٢	١١	١٧,٦
الحليلية	١٢	٢١,٥	٢١	٣٧,٥	٢٣	٤١	٢٠	٣٥,٧	١٧	٣٠,٣	١٩	٣٤	٢٤	٤٢,٨	١٨	٣٢,٢	١٤	٢٥

جدول رقم (٤٧) * الفصل بين هذه المعانى هو لدواعى الدراسة فقط وفى الواقع فإن هذه المعانى مترابطة .

وقوته لايمكن أن يغيب عند اناس محافظين مثل الصوفية ففى إجابة على سؤال مفاده" لو أن أحد الاخوان أخطأ فى حق أحد من الناس وحكم عليه بالسجن أو الغرامة فماذا يكون شعورك حينئذ ؟ وجد أن المتصوفة لديهم الإحساس بالقانون
والإلتزام بأحكامه والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول ٤٨

الإختيار	أحزن لأنه قد أخطأ من الأساس		أحزن لأنه دخل السجن		لا أحزن لأن كل من أخطأ يجب أن يعاقب	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٢٨	٤٤,٤	٢	٣,٢	٣٣	٥٢,٤
الخليلية	١٩	٣٣,٩	١	١,٨	٣٦	٦٤,٣

والجدول السابق يوضح أن ٥٢,٤٪ من عينة الحامدية و٦٤,٣٪ من عينة الخليلية يوافقون تماما على معاقبة المخطئ قانونا ولا يوافق شعوريا على تنفيذ أحكام القانون سوى ٣,٢٪ من عينة الحامدية و ١,٨٪ من عينة الخليلية . والإجابة على سؤال :ماذا يكون شعورك إذن لو حكم له بالبراءة ؟ تؤكد النتائج السابقة فـ ٧٣٪ من عينة الحامدية أعربواعن حزنهم فى هذه الحالة لأنه كان من الواجب أن يعاقب فيما تصل هذه النسبة إلى ٨٠,٣٪ فى حالة الخليلية مثلما يوضح الجدول التالى :

جدول رقم ٤٩

الإختيار	أفرح لأنه لم يسجن		أحزن لأنه من الواجب أن يعاقب	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	١٧	٢٧	٤٦	٧٣
الخليلية	١١	١٩,٧	٤٥	٨٠,٣

ولكن هذا الإحساس الصوفى بأهمية العدالة قد ينال منه الإحساس القوى بوجود الشيخ الذى له اليد الطولى فى شئون الطريقة وله وقع كبير فى نفوس المريدين ، ففى الإجابة على سؤال مفاده: لمن الأولوية للترقى للدرجات الصوفية .. هل للمتعلم الذى يفهم فى التصوف أم لمن يختاره الشيخ ؟ ذكر ٨٢,٥٪ من عينة الحامدية و٨٤٪ من عينة الخليلية أن أولوية الترقى يحددها رأى الشيخ لا مستوى التعليم .. والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٥٠

الإختيار	الأولوية للمتعلم		الأولوية لمن يحدده الشيخ	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١١	١٧,٥	٥٢	٨٢,٥
الخليلية	٩	١٦	٤٧	٨٤

وعلى الرغم من إحساس المتصوفة بالعدل الإجتماعى فإن أغلبيتهم لاتفضل اتخاذ خطوات عملية في سبيل إعادة التوازن إلى المجتمع ومحاربة الإستغلال أو حتى الإجتهاد برأى حاد وقاطع فى هذه المسألة . ففى الرد على سؤال حول مدى صدق المقولة التى تذكر أن بعض الأغنياء حصلوا على أموالهم من استغلال الفقراء قال ٦٨,٢٪ من عينة الحامدية أن هذا كلام خاطئ فيما اعتبرته كذلك ٧٥٪ من عينة الخليلية. والنسبة الباقية وهى الأقل وصفته بأنه كلام صائب وصحيح وبرر الفريق الأول موقفه أو نفيه لهذه المقولة بأن كل شئ مقدر من عند الله أو أن هذا قول ضد مفهوم التصوف بينما أشار الفريق الثانى إلى أشياء تتعلق بفائض القيمة وتفشى الفساد فى مصر . والجدول رقم (٥١) الموجود فى الصفحة التالية يوضح أن ٤٢,٨٪ من عينة الحامدية و٤٦,٥٪ من عينة الخليلية رفضوا هذه المقولة لأسباب دينية سواء سواء تعلقت بالقضاء والقدر أو بمفاهيم التصوف فيما رفضها ٢٥,٤٪ من الحامدية و٢٨,٥٪ من الخليلية لأسباب تتعلق بالموافقة على الغنى إذا كان مشروعا أى من حلال وإذا كان نتيجة لجهد الغنى ومسئوليته فى النهاية عن أمواله أمام القانون وأمام الله . أما الذين ذكروا أن هذا " قول

صائب " ٢٠,٧٪ من الحامدية و ١٧,٨٪ من الخليلية " أرجعوا السبب إلى الاستغلال فيما أرجعه ١١,١٪ من الحامدية ٧,٢٪ من الخليلية للفساد .

وسوف تقود دراسة قيمةالمساواة إلى تعميق الفهم حول هذه الأمور .

الاختيار	لماذا هذا كلام غير صحيح ؟ ...								لماذا هذا كلام صحيح ؟			
	لآن كل شئ مقدر من عند ا		لآن هذا قول ضد مفاهيم الصوفية		لان كل شحص مسئول عن امواله		لا مانع من الغنأ إذا كان بطريق مشروع		الاستغلال (فائض القيمة)		نظرا لتفشي الفساد فى البلد	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٢٣	٣٦,٥	٤	٦,٣	٨	١٢,٧	٨	١٢,٧	١٣	٢٠,٧	٧	١١,١
الخليلية	٢١	٣٧,٥	٥	٩	٧	١٢,٥	٩	١٦	١٠	١٧,٨	٤	٧,٢

جدول رقم (٥١)

المساواة / التفاوت

تعد المساوة قيمة هامة وغاية نبيلة يسعى البشر إليها لتحقيق حياة أفضل رافعين شعارات تكافؤ الفرص والتساوى فى الحقوق القانونية والإجتماعية وفى الإيفاء بالواجب والإلتزامات العامة . وقد طرح الباحث هنا عدة تساؤلات على مجتمع الدراسة لمعرفة مدى وجود قيمة المساواة لدى المتصوفة بأوجهها الإجتماعية المختلفة من حيث الغنى والفقر أو من حيث النظرة للعمر(الشباب والشيوخ) أو النوع (الرجل والمرأة)..الخ .

وكان السؤال الأول لمجتمع الدراسة هو : هل فى رأيك يجب أن يكون هناك غنى وفقير أم يتساوى الجميع ؟ وجاءت أغلب الإجابات لتؤكد أن التفاوت هو الأمر المفروض فـ ٧٦,٢٪ من عينة الحامدية ذكروا أنه يجب أن يكون هناك " ناس تملك وناس لاتملك " فيما أيد ذلك ٧٨,٦٪ من عينة الخليلية والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول ٥٢

الإختيار	ناس تملك وناس لاتملك		كل الناس مثل بعضهم البعض		غير مبيـــن	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٤٨	٧٦,٢	١٣	٢٠,٦	٢	٣,٢
الخليلية	٤٤	٧٨,٦	١٢	٢١,٤	—	—

والذين اختاروا التفاوت ارجعوا ذلك لعدة اسباب اولها ان الدين الاسلامى يقر هذا " وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا " وكان الدين هو المبرر الذى ساقه اغلب اللذين انحازوا لخيار المساواة التامة .

جدول ٥٣

الاختيار	لماذا البعض يملك والبعض لايملك ؟						لماذا كل الناس يجب ان يتساووا فى الملكيه			
	الدين يفرض هذا		هذه سنة الحياة		كل على قدر جهده		الدين يقول بذلك		ليتمكن الجميع من العيش	
الطريقه الصوفيه	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٣٩	٦٢	٧	١١,١	٥	٨	٦	٩,٥	٤	٦,٣
الخليلية	٣٤	٦٠,٦	٦	١٠,٧	٤	٧,٢	٧	١٢,٥	٥	٩

والجدول السابق يوضح أن ٦٢ ٪ من عينة الحامدية و ٦٠,٦٪ من عينة الخليلية اعتبروا أن الدين يفرض التفاوت وفى المقابل اعتبر ٩,٥٪ من الحامدية و ١٢,٥٪ من الخليلية أن الدين يفرض عكس ذلك . أما الأسباب الأخرى التى دعت البعض إلى القول بالتفاوت فمنها أن التفاوت " سنة الحياة " ورأى ذلك ١١,١٪ من عينة الحامدية و ١٠,٧٪ من عينة الخليلية فيما اعتبر ٨٪ من عينة الحامدية و٧,٢٪ من عينة الخليلية أن التفاوت هو النتيجة الطبيعية لأختلاف الجهد بين البشر . ولكن ماذا إذا مست هذه التفرقة بين الأثرياء والفقراء شأنا يتعلق بالطريقة الصوفية ذاتها مثل تولى الدرجات الصوفية المختلفة ؟ ففى هذه الحالة انقسم أفراد العينة ثلاثة أقسام البعض قالوا أن الأولى فى الترقية لدرجة صوفية هو من يملك مالا وكانت نسبتهم فى الحامدية٢٣,٨٪ وفى الخليلية ١٩,٦٪ بينما أختار الفقير ٨٪ من عينة الحامدية و١٠,٧٪ من عينة الخليلية أما الغالبية فقد اختارت " الأصلح بغض النظر عن الثروة " فـ ٦٢٪ من عينة الحامدية انحازت إلى هذا الاتجاه فيما انحاز إليه ٦٤,٣٪ من الخليليين والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٥٤

الاختيار	من يملك مالا		الفقير		الاصلح بغض النظر عن المال		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	١٥	٢٣,٨	٥	٨	٣٩	٦٢	٤	٦,٢
الخليلية	١١	١٩,٦	٦	١٠,٧	٣٦	٦٤,٣	٣	٥,٤

أما الأسباب التى كانت وراء هذه الإختيارات فتلخصت فيما يلى : الذين إختاروا "الأصلح "جعلت نسبة كبيرة منهم الأمر فى يد الشيخ لتحديد من هو الأصلح وهى ١٧,٤٪ بالنسبة للحامدية ٢١,٣٪ للخليلية . وحدد ٢٢,٢٪ من الحامدية و٢٥٪ من الخليلية معنى الصلاح بأنه الاخلاص للطريقة و ١٤,٣٪ و١٢,٥٪على التوالى وصفوه بأنه مخافة و٨٪ و ٥,٤٪ على التوالى أيضا بأنه حب الجماعة والذين اختاروا الفقير أرجعوا ذلك إلى أنه شخص متواضع بنسبة ٨٪ للحامدية و ١٠,٧٪ للخليلية ، والذين أختاروا الغنى قالت نسبة ٤,٨٪ للحامدية و ٩٪ للخليلية بأنه لن يمد يده لحرام فيما أرجع ١٩٪ من الحامدية و١٠,٧٪ من الخليلية ذلك إلى أنه سيتبرع لاخوته .والجدول رقم(٥٥) الموجود بالصفحة التالية يوضح ذلك .

ولقياس مدى تجذر قيمة المساواة فى التعامل داخل الطريقة ذاتها وجه الباحث سؤالا عما إذا كان الشيخ يعامل الإخوان سواسية أم يفرق بينهم فى المعاملة وجاءت النتائج على النحو التالى :

جدول رقم ٥٦

الإختيار / الطريقة الصوفية	الشيخ يعامل الناس سواسية		يميز البعض عن الأخرين		غير مبيـــــن	
	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٤٣	٦٨,٢	١٨	٢٨,٦	٢	٣,٢
الخليلية	٤٢	٧٥	١٠	١٧,٨	٤	٧,٢

والجدول السابق يوضح أن ٦٨,٢٪ من الحامدية و٧٥٪ من الخليلية ذكروا أن الشيخ يعامل الإخوان سواسية فيما ذكر ٢٨,٦٪ من الحامدية ١٧,٨٪ من الخليلية أنه يميز بين الإخوان . ولكن على أى أساس كان هذا الإختيار ؟

إن الذين قالوا بالمساواة أرجعوا ذلك إلى أن مفاهيم ومبادئ طريقتهم تحض على ذلك وأن شيخهم يحب جميع مريديه ، والفريق الأول كانت نسبته ٣٥٪ للحامدية و١٧,٨٪ للخليلية والفريق الثانى كانت نسبته ٣٣,٣٪ للحامدية فيما بلغت نسبة الخليلية ٥٧,١٪ و تبدو هذه النسبة متواءمة إلى حد كبير مع ما

الاختيار	ما يختار الاصلاح بغض النظر عن المال								ما يختار الغنى				ما يختار الفقير	
	ما يحدده الشيخ		المخلص للطريقة		من يخاف ا		من يتمتع بحب الجماعة		الغنى لان يمد يده حرام		الغنى سيتبرع لاخوانه الفقراء فى الطريقة		لأنه متوصع	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١١	١٧,٤	١٤	٢٢,٢	٩	١٤,٣	٥	٨	٣	٤,٨	١٢	١٩	٥	٨
الخليلية	١٢	٢١,٣	١٤	٢٥	٧	١٢,٥	٣	٥,٤	٥	٩	٦	١٠,٧	٦	١٠,٧

جدول رقم (٥٥)

لاحظه الباحث من معاملة شيخ الخليلية لأتباعه والتى يسودها الود والتواضع الجم . أم الذين قالوا بالتميز فقد أرجعوا ذلك إلى أسباب غير مجافية للأخلاق وانما متماشية مع مصلحة الطرق الصوفية والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٥٧

سبب الاختيار	لماذا يعامل الشيخ الاخوان سواسيه؟				لماذا يميز البعض عن الاخرين ؟			
	الطريقه تحض على المساواه		لانه يحب الجميع		يعامل كل شخص على قدر حالته الصوفيه		البعض يستحق التميز من منطق اخلاصه للطريقة	
الطريقه الصوفيه	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٢٢	٣٥	٢١	٣٣,٣	١٧	٢٧	١	١،٦
الخليلية	١٠	١٧,٨	٣٢	٥٧,١	٣	٥,٤	٧	١٢,٥

أما عن المساوة بين الأجيال (الكبار والشباب) فقد أجاب المبحوثون على سؤال مفادة " لو لديك مشكلة فمن تستشير . الكبار أم الشباب ؟" على النحو التالى:

جدول رقم ٥٨

الإختيار	الشباب		كبار السن		كلاهمـــا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٤	٦,٤	٥٧	٩٠,٤	٢	٣,٢
الخليلية	٦	٦,٤	٤٧	٨٤	٣	٥,٤

والجدول السابق يبين أن الأغلبية مالت إلى استشارة كبار السن فـ ٩٠,٤٪ من عينة الحامدية و٨٤٪ من عينة الخليلية ورغم وجود بعض الشباب فى الطريقة إلا أن جزءا منهم فضلوا أخذ رأى الكبار وقد يعود ذلك إلى طبيعة التربية داخل الطرق الصوفية التى تفرض احترام الكبار واستشارتهم فهم الأقدم فى الطريق ومنهم المقربون إلى الشيخ . ولكن على أى أساس تمت هذه الاختيارات ؟ إن الذين اختاروا الشباب برروا ذلك بأنهم

الأقرب نفسيا أما أولئك الذين فضلوا كبار السن وهم الأغلبية فقد أرجعوا ذلك لسببين قريبين من بعضهما وهما " لأن الكبار أكثر خبرة ودراية" وقال ذلك ٧٤,٦٪ من الحامدية ٦٤,٣٪ من الخليلية أو " أكثر اتزانا" وقال ذلك ١٩٪ من الحامدية ١٩,٧٪ من الخليلية كما هو موضح فى الجدول التالى :

جدول رقم ٥٩

الإختيار	أكثر خبرة ودراية		أكثر إتزانا		أقرب نفسيا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٤٧	٧٤,٦	١٢	١٩	٦	٩,٥
الخليلية	٣٦	٦٤,٦	١١	١٩,٧	٦	١٠,٦

إذن فهناك تفاوت فى النظر إلى الشباب وكبار السن لدى المتصوفة لصالح الكبار وهو تفاوت يبدو كبيرا نسبيا إذا قورن بالتفاوت فى النظر إلى الرجل والمرأة عند المتصوفة . ففى الرد على سؤال حول ما إذا كانت المرأة تساوى الرجل فى حق العمل والتعليم قال ٨٥,٨٪ من عينة الحامدية و ٦٢,٥٪ من عينة الخليلية أنهما مختلفان وباقى العينة رأت أنهما متساويان فى هذا الشأن . والجدول رقم (٦٠) الموجود بالصفحة التالية يوضح الأسباب التى أرجع اليها كل طرف أختياره .

ويتضح من الجدول ان الذين قالو بالاختلاف بين المرأة والرجل أرجعوا ذلك إلى ثلاث أسباب :

أ- **أسباب دينية** :حيث ذكر ٣٣,٣٪ من عينة الحامدية و٣٤٪ من عينة الخليلية أن الشريعة تفرض اختلافهما .

ب- **أسباب بيولوجية** : إذ قال ١١,١٪ من عينة الحامدية ٩,٥٪ من عينة الخليلية أن الإختلاف البيولوجى بين المرأة والرجل يجعل من الصعب عليهما أن يتساويا فى حقوق العلم والعمل .

حـ- **أسباب حياتية:** حيث ذكر ١٤,٣٪ من عينة الحامدية ١٧,٩٪ من عينة الخليلية أن النوعين مختلفين فى المسؤليات والتكاليف لذا فهما مختلفان فى حقوق العلم والتعليم .

الاختيار	لماذا الاختلاف بين المرأة والرجل ؟						لماذا المساواة بينهما ؟							
	يختلفان في التكاليف و المسئوليات		يختلفان بيولوجيا		الشريعة تقول باختلافهما		الدستور ينص على مساواتهما		المرأة نصف المجتمع		العلم فريضة و مطلوب بالنسبة للمرأة		الشريعة تنادي بالمساواة بينهما	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٩	١٤,٣	٧	١١,١	٢١	٣٣,٣	٣	٤,٨	١٣	٢٠,٧	٦	٩,٥	٤	٦,٣
الخليلية	١٠	١٧,٩	٦	٩,٥	١٩	٣٤	٣	٥,٤	٩	١٦	٤	٧,٢	٥	٩

جدول رقم (٦٠)

أما الذين ذكروا أنهما متساويان فى هذا الشأن فقد أرجعوا ذلك إلى سبب دينى وأيده ٦,٣ ٪ من الحامدية و٩٪ من الخليلية وسبب يتعلق بشعار " المرأة نصف المجتمع" وأيده ٢٠,٧٪ من الحامدية و ١٦٪ من لخليلية والبعض اعتبر أن العلم فريضة على المرأة والعمل مطلوب لها نظرا لظروف الحياة ومثلوا هؤلاء ٩,٥٪ من الحامدية و٧,٢٪ والسبب الرابع والأخير يرتبط بالدستور إذ قال ٤,٨٪ من الخامدية و ٥,٤٪ من الخليلية أن الدستور المصرى ينص على تساويهما فى هذا الشأن .

الحرية والإكراه

إن الحرية عند المتصوفة تبدو أكثر القيم ندرة . فكما سبق الذكر يلعب الشيخ دورا محوريا كزعيم كاريزمى فى أغلب الأحيان وطبيعة التنظيمات الصوفية تكرس ذلك فضلا عن التاريخ الصوفى والفكر الصوفى اللذين لا ينهضان بقيمة الحرية وكذلك تجذر الأسطورة فى العقل الصوفى المرتبطة خاصة بكرامات الأولياء .

وكان السؤال الأول الذى وجهه الباحث لأفراد العينة لمعرفة مدى تمتعهم بالحرية وإمكانية أن تسمح لهم الجماعة التى ينتمون اليها " الطريقة " بأن يكونوا أحرارا هو : هل تستطيع أن تترك الطريقة التى تنتمى اليها إلى طريقة أخرى أو الى خارج الطرق أساسا ؟ وأجاب ٨٥,٧٪ من عينة الحامدية بأنهم لا يستطيعون ذلك فيما ذكر ٨٧,٥٪ من عينة الخليلية نفس الإجابة .. أما الفئة الباقية والتى تمثل ١٤,٣٪ من الحامدية و ١٢,٥٪ من الخليلية فقد أجابوا بالعكس وقالوا أن بامكانيهم أن يتركوا الطرق التى ينتمون إليها . ولكن ماهى الاسباب التى ارجع اليها كل فريق اختياره ؟ إن الذين قالوا لا نستطيع انقسمت أسبابهم إلىشقين إما أن " طريقتهم الأفضل فى نظرهم " وذكر ذلك ٥٥,٥٪ من الحامدية و٦٠,٧٪ من الخليلية فيما أرجع ٢٠,٥٪ من الحامدية و٢٦,٧٪ من الخليلية السبب إلى العهد الذى قطعوه على أنفسهم مع شيخ الطريقة . وتوزعت مبررات الذين اختاروا العكس بين " كل الطرق واحدة " أو " اذا لم استفد منها ".

جدول رقم ٦١

الاختيار / الطريقة الصوفية	لماذا يستطيع ؟			
	طريقتى الأفضل		العـهـد	
	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٣٥	٥٥,٥	١٣	٢٠,٥
الخليلية	٣٤	٦٠,٧	١٥	٢٦,٧

تابع جدول رقم (٦١)

الاختيار / الطريقة الصوفية	لماذا لا يستطيع ؟					
	كل الطرق واحدة		إذا لم استفد منها		غير مبين	
	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٧	١١,١	٢	٣,٢	٣	٤,٨
الخليلية	٣	٥,٤	٣	٥,٤	١	١,٨

ولتعميق إختبار مدى وجود قيمة الحرية عند المتصوفة سأل الباحث عينة الدراسة عن ماذا يكون رد فعلهم لو أن شيخ الطريقة أو أكبر درجة فيها ذكر رأيا وقال قولا لا يروق لهم ؟ . وجاءت النتائج على النحو التالى :

جدول رقم ٦٢

الاختيار / الطريقة الصوفية	اكبت فى نفسى واسكت		اقوم واقول له ما ارى		اغادر المكان		غير مبين	
	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٢٣	٣٦,٥	٢٨	٤٤,٤	٧	١١,١	٥	٨
الخليلية	٢٢	٣٩,٣	٢١	٣٧,٥	٧	١٢,٥	٦	١٠,٧

والجدول السابق يوضح أن نسبة " المكرهين " أعلى من نسبة "الأحرار" فـ ٤٧.٦٪ من الحامدية و ٥١,٨٪ من الخليلية ذكروا أنهم سيكبتون فى أنفسهم ما لديهم من إجابات أو يغادرون المكان حاملين إجاباتهم الحبيسة فى

صدورهم . وفى الوقت الذى رفض ٨٪ من الحامدية و ١٠,٧٪ من الخليلية الإجابة على السؤال ذاته مـن الأسـاس قـال ٤٤,٤٪ مـن الحامديـة و ٣٧,٥٪ من الخليلية أنهم سيدلون بأرائهم وعللوا ذلك بثقتهم فى رحابة صدر الشيخ أو أن " الرأى" حق وقول الحق ضرورى .

ولكن هل المتصوف يشعر أنه حر فى أن يعمل مـايريد متـى يشـاء ؟ إن هذا السؤال الذى قد يشى بالتفلت يقيس من جهـة أخـرى مقـدار الإحسـاس بالحرية فى أقوى درجاتهـا . وكـانت إجابـات المتصوفـة عليـه موزعـة علـى ثلاثة اختيارات فضلا عن فئة " غير مبينـة " والتـى شملت ٣,٢٪ مـن عينـة الحامديـة و ٧,٢٪ مـن عينـة الخليليـة وهـى " أنـا حـر " وقالهـا ١٢,٧٪ مـن الحامدية و ١٠,٨٪ من الخليلية و حر فى أشياء ومقيد فى أشياء وقالها أغلب أفراد العينة كطريق وسط ومثلوا ٦٥,١٪ من الحامدية و٦٦٪ مـن الخليليـة . ثم " أنـا غيـر حـر مطلقـا " وقالهـا ١٩٪ مـن الحامديـة و ١٩,٦ مـن الخليليـة .والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول ٦٣

الإختيار	أنا حر		أنا حر فى أشياء وغير حر فى أشياء		لا أنا لست حر		غير مبيـــن	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٨	١٢,٧	٤١	٦٥,١	١٢	١٩	٢	٣,٢
الخليلية	٦	١٠,٨	٣٧	٦٦	١١	١٩,٦	٢	٣,٦

ولكن على أساس تأتى هذه الإختيارات ؟ .. إن الذين أجابوا على هذا السـؤال استندوا كافة ومع اختلاف إجاباتهم على ركيزتين أساسـيتين الأولـى "الإلـتزام بالعهد وأصـول الطريـق " وذكـر ذلـك ٤٩,٢٪ مـن الحامديـة و ٥١,٨٪ من الخليلية ، والثانية هى " التقيد بالشـرع وحـدود الديـن " وذكـر ذلـك ٤٦٪ من الحامدية و ٤٢,٨٪ من الخليلية فيما لم تبين باقى العينة سبب اختيارها .

وعود على بدء وإذا ما مس الإختيار شأنا من شئون الطريقة فما مدى حريـة المتصوف فى هذا الصدد ؟

لقد طرح الباحث سؤالا على مبحوثيه وهو : هل تفضل أن يتولى الشيخ تعيين المريدين فى الدرجات الصوفية أم يتم تولى المنصب أو الدرجة عبر "انتخابات " يشارك فيها كل مريدى الطريقة ؟ .. وأجاب ٧٣٪ من الحامدية و ٧٨,٥٪ من الخليلية بأن الشيخ يعين من يريد والباقى اختار " الإنتخاب " أو الإقتراع . والذين قالوا أن الشيخ يعين من يريد وهو الأسلوب المتبع فى الطرق الصوفية حاليا برروا ذلك بأن الشيخ أكثر دراية بمن حوله وذكر ذلك ٢٣,٨٪ من الحامدية و ٢٨,٥٪ من الخليلية . أما الذين اختاروا " الإقتراع " فأرجعوا ذلك إلى سببين أيضا الأول هو " رأى الأغلبية هو الأصلح " وقال ذلك ١٩٪ من الحامدية و١٩،٧٪ من الخليلية والثانى هو " السبيل النجع فى الإختيار " وذكر هذا ٨٪ من الحامدية و١,٨٪ من الخليلية . والجدول التالى يوضح ذلك :

جدول رقم ٦٤

الاختيار	الشيخ يعين				الانتخابات			
	الشيخ أكثر دراية		الشيخ الاكثر تقدير للمصلحة		رأى الاغلبية هو الاصلح		الطريقة الانجع فى التعين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٣١	٤٩,٢	١٥	٢٣,٢	١٢	١٩	٥	٨
الخليلية	٢٨	٥٠	١٦	٢٨,٥	١١	١٩,٧	١	١,٨

ونقل الباحث مبحوثيه إلى مستوى آخر من الأسئلة حول قيمة الحرية وهو ما يتعلق بحريتهم تجاه السلطة الرسمية الحاكمة . فكان السؤال الأول هو : لو قال أحد المسئولين فى إجتماع ما أنت تحضره كلا ما لاتوافق علية فماذا تفعل ؟ فأجاب ٤٦٪ من الحامدية و٤١٪ من الخليلية بأن يصمتوا فيما قال ٢٠,٦٪ من الحامدية و٢٦,٨٪ من الخليلية أنهم سيتركون الإجتماع و ٣٠,٣٪ من الحامدية و٢٦,٨٪ من الخليلية قالوا سنقول رأينا .. وكانت تبريرات الجميع على النحو الموضح فى الجدول رقم(٦٥) الموجود بالصفحة التالية والذى يبين أن الذين فضلوا الصمت أو الإنسحاب برروا ذلك بثلاثة أشياء الأول أن معارضة المسئولين لا تصح وقال ذلك ٣٠,١٪ من الحامدية

الاختيار	لماذا يكبت فى نفسه ويسكت او يغادر المكان ؟						لماذا يقول رأيـه ؟					
	لا تصح معارضة المسئول		لأنه يعرف أكثر		اترك الموضوع لغيرى		هذا ما يرضى ضميرى		إيمانا بحرية الرأى		من أجل الإصلاح	
الطريقه الصوفيه	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١٩	٣٠,١	١٣	٢٠,٦	١٠	١٥,٨	٧	٨١,١	٨	١٢,٧	٤	٦,٣
الخليلية	١٧	٣٠,٣	٨	١٤,٣	١٣	٢٣,٢	٥	٩	٧	١٢,٥	٣	٥,٤

جدول رقم (٦٥)

و ٣٠,٣٪ من الخليلية والثانى لان المسئول يعرف أكثر وذكر هذا ٢٠,٦٪ من الحامدية و ١٤,٣٪ من الخليلية والثالث هو " ترك الحديث للغير " وقال ذلك ١٥,٨٪ من الحامدية و٢٣,٢ من الخليلية . أما الذين اختاروا الإدلاء بأرائهم ومواجهة المسئول فعللوا ذلك بثلاثة أشياء أيضا الأول هو ارضاء الضمير وذكر ذلك ١١,١٪ من عينة الحامدية و٩٪ من عينة الخليلية والثانى هو "إيمانا بحرية الراى " وقال هذا ١٢,٧٪ من الحامدية و ١٢,٥ من الخليلية والثالث هو من أجل الإصلاح وقال هذا ٦,٢٪ من الحامدية و ٥,٤٪ من الخليلية .

ولكن ماذا سيكون رد فعل المتصوفة لو كانت حريته مكلفة فى اتجاه السلطة ؟ وفى هذا الصدد سأل الباحث المبحوثين عن ردهم فى حالة صدور قانون حكومي ضد مصلحتهم ويضر بهم . وأجاب ٣٩,٦٪ من الحامدية و ٤٢,٨٪ من الخليلية بأنهم سينفذون هذا القانون فيما ذكر ٥٤٪ من الحامدية و ٥١,٨٪ من الخليلية أنهم سيتحايلون عليه لكن أحدا من العينة لم يقل أنه سيرفض تنفيذ هذا القانون . والجدول التالى يبين ذلك :

جدول رقم ٦٦

الإختيار الطريقة الصوفية	أرفض التنفيذ		ينفذ		يتحايل		غير مبين	
	العدد	النسبة	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	—	—	٢٥	٣٩,٦	٣٤	٥٤	٤	٦,٤
الخليلية	—	—	٢٤	٤٢,٨	٢٩	٥١,٨	٣	٥,٤

المشاركة / الإنسحاب

تحتل المشاركة مكانة مهمة فى سلم القيم السياسية وهى من زاوية أخرى إتجاه يبين إلى حد كبير مدى تجذر قيم الحرية والعدالة والمساواة والطاعة ....ألخ أو نقيض هذه " القيم " فى المجتمع محل الدراسة وغيره من المجتمعات الإنسانية .

وكان السؤال الأول الذى وجهه الباحث للعينة هو : هل لديك بطاقة انتخابية ؟ .. ومع استبعاد أولئك الذين لم يكن قد وصلوا إلى السن الذى يسمح لهم بحق الإنتخاب والذين مثلوا ١١,١٪ من الحامدية و ١٠,٧٪ من الخليلية نجد أن

٦٣,٥٪ من الحامدية و ٦٠,٧٪ من الخليلية أجابوا بنعم فيما أجاب ٢٥,٤٪ من الحامدية و ٢٨,٦٪ من الخليلية بلا . والذين يذهبون إلى الإنتخابات دائما مثلوا ٥٢,٤٪ من الحامدية ٥٣,٥٪ من الخليلية فيما يذهب ١٥,٨٪ من الحامدية و١٢,٥٪ من الخليلية إلى الإنتخابات أحيانا بينما لا يذهب مطلقا ١٥,٩٪ من الحامدية و ١٦٪ من الخليلية ولم يبين ٤,٨٪ من الحامدية و ٧,٢٪ من الخليلية اجابتهم على هذا السؤال.

والذين قالوا أنهم يذهبون إلى الإنتخابات أرجعوا ذلك إلى عدة أسباب هى أن الإنتخاب "حق " و"واجب" أو لاختيار الأصلح أو بسبب الشعور بالإنتماء لمصر أما الذين أجابوا بالعكس فأرجعوا ذلك إلى عدم الإهتمام بالسياسة أو عدم وجود وقت أو كبر السن أو عدم الثقة فى العملية الإنتخابية والجدول رقم (٦٧) الموجود بالصفحة التالية يوضح ذلك .

وكى يتأكد الباحث من مدى مصداقية الإجابة على السؤالين السابقين، وجه سؤالا لمبحوثيه عن مدى معرفتهم بأنواع الإنتخابات فى مصر وجاءت النتائج على النحو التالى :

جدول رقم ٦٨

الإختيار	يعرف ثلاث أنواع من الإنتخابات (كل المطلوب)		يعرف نوعين		يعرف نوعا واحدا		لايعرف مطلقا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
الحامدية	٣٧	٥٨,٧	١٩	٣٠,١	٣	٤,٨	٤	٦,٤
الخليلية	٣٤	٦٠,٧	١١	١٩,٦	٨	١٤,٣	٣	٥,٤

والجدول السابق يوضح أن ٥٨,٧٪ من الحامدية و ٦٠,٧٪ من الخليلية قد عرفوا العدد المطلوب من الإجابات (ثلاثة انتخابات) وأن ٣٠,١٪ من الحامدية ١٩,٦٪ من الخليلية قد عرفوا نوعين وهو ثلثى المطلوب وفيما عرف ٤,٨٪ من الحامدية ١٤,٣٪ من الخليلية نوعا واحدا من الإنتخابات نجد أن ٦,٤٪ من الحامدية و ٥,٤٪ من الخليلية لم يعرفوا أى نوع من الإنتخابات على الإطلاق .

الاجابة	لماذا يذهب الى الانتخابات ؟								لماذا لا يذهب ؟								غير مبين	
	الانتحاب حق		الانتخاب واجب		لاختيار الاصلح		الانتماء لمصر		ليس لدى وقت		لا اثق فى العمليه الانتحابيه		غير مهتم بالسياسة		تقدم السن			
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١٤	٢٢	١٣	٢٠,٦	٧	١١,١	٩	١٤,٣	١	١,٦	٢	٣,٢	٤	٦,٤	٣	٤,٨	٣	٤,٨
الخليلية	١١	٣,٦	١٠	١٧,٨	٨	١٤,٣	٨	١٤,٣	٢	٣,٦	١	١,٨	٥	٩	١	١,٨	٤	٧,٢

جدول رقم ٦٧

أما عن علاقة المتصوفة بالأحزاب السياسية الموجودة فى مصر سأل الباحث أفراد عينة الدراسة عما إذا كانوا منخرطين فى الأحزاب السياسية أم لا فذكر ٢٣,٨٪ من الحامدية و ١٢,٥٪ من الخليلية أنهم أعضاء فى حزب سياسى بينما قال ٦٥٪ من الحامدية و٧١,٤٪ من الخليلية أنهم ليسوا أعضاء فى أحزاب سياسية فيما لم يبين ١١,١٪ من الحامدية و ١٦٪ من الخليلية أية إجابة على هذا السؤال .

والسؤال الذى يتبع ذلك بالطبع هو أى الأحزاب يشترك فيها هؤلاء الذين قالوا " نعم " وأيه أسباب تحول دون اشتراك أولئك الذين أجابوا بـ "لا"؟ وكانت الإجابة على النحو الموضح فى الجدول رقم(٦٩) الموجود بالصفحة التالية وهو يبين أن كل الذين أجابوا بأنهم أعضاء فى الأحزاب هم أعضاء فى حزب سياسى واحد وهو الحزب " الوطنى " الحاكم وهذه الإجابة إن كانت تدلل على ماسبق ذكره حول علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية والتىتم وصفها بأنها غالبا علاقة موالاه وممالأة فإنها تظهر من زاوية أخرى خوف المتصوفة من إظهار علاقتهم بأحزاب سياسيةمعارضة ومن هنا تبقى هذه الإجابة تعبيرا ليس عن إنتماء حقيقى لحزب سياسى واحد فقط بل أيضا عن عقلية المتصوفين المحكومة بالسلطة وإتجاههم السياسى الذى يداهن من بيده مقاليد الأمور . ومن أجابوا بأنهم ليسوا أعضاء فى أحزاب سياسية أرجعوا ذلك إلى عدة أسباب الأول "ليس لديه خبرة فى السياسة " وذكر هذا ٧,٩٪ من الحامدية و ١٠,٧٪ من الحليلية فيما قال ١٢,٨٪ من الحامدية و١٢,٥٪ من الخليلية أنهم متفرغون للعمل الصوفى الذى لا يقل فى نظرهم أهمية عن العمل السياسى و٦,٤٪ من الحامدية و١٠,٧٪من الخليلية قالوا أن الإنضمام للأحزاب السياسية أمر لا يهمهم .

أما بالنسبة لمن لم يبينوا اختيارهم فوصلت إلى ٤١,٣٪ من الحامدية و ٤٤,٦٪ من الخليلية ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى حساسية الموضوع الذى يتعلق بصميم العمل السياسى الذى يتحفظ عليه المتصوفة ويظهرون مقاطعتهم له على اعتبار أن السياسة ليست للمتصوفين .

والإجابة على سؤال آخر هو " هل أنت عضو فى جمعية خيرية " توضح مدى امكانية أن تتسع رقعة المتصوفين الذين يمارسون عملا عاما اذا كان غير مسيس . فـ ٤٢,٦٪ من الحامدية و ٤١,٢٪ من الخليلية أجابوا أنهم

الاختيار	من اجابوا بنعم ؟		من اجابوا بأنهم ليسوا اعضاء فى اى حزب سياسى .										غير مبين	
	نحن اعضاء فى الحزب الوطنى		امر لا يهمنى		متفرغ للعمل الصوفى		الاحزاب فى مصر غير فاعلة		ليس لدى خبرة		كبر السن			
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	١٥	٢٣,٩	٤	٦,٤	٨	١٢,٨	٢	٣,٢	٥	٧,٦	٣	٤,٨	٢٦	٤١,٣
الخليلية	٧	١٢,٥	٦	١٠,٧	٧	١٢,٥	٣	٥,٤	٦	١٠,٧	٢	٣,٦	٢٥	٤٤,٦

جدول رقم ٦٩

أعضاء فى جمعيات خيرية وهى نسبة كبيرة إذا قورنت بعضوية الأحزاب السياسية لدى عينة الدراسة . ولم يبين ٩,٥٪ من الحامدية و١٦٪ من الخليلية إجاباتهم فيما أجاب ٤٧,٦٪ من الحامدية ٤٢,٨٪ من الخليلية أنهم ليسوا أعضاء فى جمعيات خيرية .

ولتفسير الإتجاهات السابقة للمتصوفين تجاه الأحزاب السياسية وجه الباحث سؤالا إلى أفراد العينة هو :" لو طلب منك أن ترشح نفسك فى إنتخابات المجلس المحلى فماذا يكون موقفك ؟.. فأجاب ٥٧,١٪ من الحامدية ٥٥,٣٪ من الخليلية بأنهم يوافقون على ذلك . والذين وافقوا أرجعوا ذلك إلى عدة أسباب إما خدمة الناس عامة وقال ذلك ٣٩,٦٪ من الحامدية و ٣٠,٤٪ من الخليلية أو خدمة المسلمين خاصة

وذكر هذا ٦,٤٪ من الحامدية و ١٦٪ من الخليلية أو لوضمن المكسب ومثل هؤلاء ٤,٨٪ من الحامدية ٥,٤٪ من الخليلية اولوكان لديه اوقت ومثل هؤلاء ٦,٤٪ من الحامدية ٣,٦٪ من الخليلية . أما الذين رفضوا فأرجعوا ذلك إلى عدة أسباب إما عدم الثقة فى نتائج الإنتخابات ومثل هؤلاء ٤,٨٪ من الحامدية و ٣,٦٪ من الخليلية فقط أو لعدم توفر وقت أو الإيمان بأن العمل الصوفى لا يقل عن العمل السياسى أهمية أو عدم التأهل للترشيح فى الإنتخابات هذه . والجدول رقم (٧٠) الموجود فى الصفحه التالية يوضح أن الذين وافقوا على الترشيح لم يكن ذلك لهدف سياسى مباشر مثل النزول ضد حزب معين أو لتدعيم توجه سياسى محدد بل لأهداف عامة وإن كانت لها صلة غير مباشرة بالسياسة . أما الذين رفضوا فقلة أرجعت ذلك إلى عدم الثقة فى نتائج الإنتخابات وهى نسبة متدنية للغاية وسط هذا الكم من الإتهامات الموجهة ضد الحكومة بأنها تزور الإنتخابات سواء من قبل الجماهير أو من قبل النخبة السياسية المضادة والنخبة المثقفة .

وتلخيصا لرؤية المتصوفة حول علاقتهم بالسياسة وجه الباحث سؤالا إلى العينة محل الدراسة حول شعورهم بالارتياح من عدمه لابتعاد المتصوفين عن السياسة ؟ فأجاب ٧٦,٢٪ من الحامدية و ٨٢٪ من الخليلية بأنهم مستريحون لذلك بينما أجاب بالعكس ١٢,٧٪من الحامدية ١٠,٧٪ من الخليلية أما النسبة الباقية وهى ١١,١٪ من الحامدية ٥,٤٪ من الخليلية فقد

الاختيار	لماذا يوافق ؟ ..								لماذا يرفض ؟ ..									
	خدمة الناس		حدمة المسلمين		ارشح نفسى لو اصص المكسب		لو كان لدى وقت		عدم الثقة		ليس لدى وقت		العمل الصوفى ليس اقل من العمل السياسى		عير مؤهل لذلك		انا عير متعلم	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪	العدد	النسبة٪
الحامدية	٢٥	٣٩,٦	٤	٦,٤	٣	٤,٨	٤	٦,٤	٣	٤,٨	٩	١٤,٢	٧	١١,١	٦	٩,٥	٢	٣,٢
الخليلية	١٧	٣٠,٤	٩	١٦	٣	٥,٤	٢	٣,٦	٢	٣,٦	٧	١٢,٥	٩	١٦	٧	١٢,٥	–	–

جدول رقم ٧٠

قالوا أن المتصوفين لهم دور سياسي وأن لم يحدد أحد منهم ماهية وطبيعة هذا الدور اللهم إلا إذا كان هؤلاء يلمحون إلى علاقة الطرق الصوفية بالسلطة أو الباب المفتوح بين ما هو خدمي وما هو سياسي.

ولكن ما هي الأسباب التي كانت وراء هذه الإختيارات ؟ والجدول رقم(٧١) الموجود بالصفحة التالية يوضح أن الذين لم يرق لهم ابتعاد المتصوفة عن السياسة وهم يمثلون ٢٣,٨٪ من الحامدية و ١٧,٨٪ من الخليلية لم يظهروا سبب اختيارهم هذا ولكن اكتفوا بالقول أنهم يرغبون في أن يكون للمتصوفة دور سياسي . أما الذين قالوا أنهم مستريحون لابتعاد المتصوفة عن السياسة فقد أرجعوا ذلك إلى عدة أسباب الأول هو أن للسياسة رجالها الذين فهموا بواطنها وتمرسوا عليها مثل هؤلاء ٢٠,٦٪ من الحامدية ١٩,٦٪ من الخليلية فيما اعتبر ١١,١٪ من الحامدية و٩٪ من الخليلية أن السياسة عمل مزعج وقال ٣,٢٪ من الحامدية و ٥,٤٪ من الخليلية أنه ليس لديهم وقت للاهتمام أو بمعنى أدق للعمل بالسياسة والنسبة الباقية وهي ٤١,٣٪ من الحامدية و٤٨,٢٪ من الخليلية اعتبرت أن التصوف هو شغلهم الشاغل وهو طريق له رسالة أخلاقية وليس رسالة سياسية .

الاختيار / الطريقة الصوفية	لماذا يستريح لابتعاد الصوفية عن السياسة ؟										لماذا لايستريح لذلك؟	
	للسياسه رجالها		ليس لدى وقت		السياسه عمل مرعج		نحن مشغولون بالتصوف		الصوفية لها رسالة اخلاقيه وليست سياسية		يجب ان يكون للصوفيه دور سياسى	
	العدد	النسبه٪	العدد	النسبه٪	العدد	النسبه٪	العدد	النسبه٪	العدد	النسبه٪	العدد	النسبه٪
الحامدية	١٣	٢٠,٦	٢	٣,٢	٧	١١,١	١٩	٣٠,٢	٧	١١,١	١٥	٢٣,٨
الخليلية	١١	١٩,٦	٣	٥,٤	٥	٩	١٨	٣٢,٢	٩	١٦	١٠	١٧,٨

جدول رقم ٧١

المبحث الثالث: ماوراء الأرقام/خصائص التنشئة السياسية للطرق الصوفية

لا تكفى الأرقام فى حد ذاتها لأن تقول كل شئ ولا يحبذ على الإطلاق أن يزداد وجودها وتكرارها سواء فى شكل أعداد أو نسب دون تسليط الضوء على ما ورائها من معان وماتحويه من دلالات فكرية معينة ورغم أن الباحث قد قدم تفسيرات لبعض هذه الأرقام خاصة عند تناوله للمعرفة السياسية إلا أن هذا التفسير كان جزئيا ولم يتطرق إلى المعانى الكلية التى تقف خلف الأرقام المستخدمة .

وبالنسبة للوعى السياسى عند أفراد العينة فهناك أسباب هامة أدت إلى أن تكون درجته على هذا المستوى **أولها** أن غالبية أفراد العينة من المتعلمين إبتداء من المرحلة الإبتدائية حتى فوق الجامعى فـ ٨٢,٥٪ من عينة الحامدية من المتعلمين بينما ترتفع هذه النسبة عند عينة الخليلية إلى ٨٧,٥٪ وبالطبع فلم يكن هذا مقصودا إذا اختيرت العينة طبقا لمعيارين كما سلف الذكر وهما الدرجة فى الطريقة وفترة الإلتحاق بها . **وثانيها** أن الأسئلة كان بعضها اخيارى وكانت تتعلق بالأشخاص أو الاحداث الشهيرة وربما لو وضع الباحث اسئلة أكثر تخصصا لحصل على نتائج أقل من ذلك بكثير ولكن هذه الأسئلة تلاءم مستوى المجتمع الصوفى إلى حد كبير وهو ما حرص عليه الباحث **وثالث** هذه الأسباب هى أنها عينة "قاهرية " بمعنى أن البيئة الجغرافية للدراسة هى القاهرة التى يرتفع لدى سكانها مستوى الوعى السياسى مقارنة بالاقاليم الأخرى . فالقاهرة على حد وصف الدكتور جمال حمدان فى كتابه الشهير " شخصية مصر " هى " الرأس الكاسح " وبقية الأقاليم هى " الجسد الكسيح " ففضلا عن وجود كافة الوزارات والهيئات والمؤسسات الحكومية الهامة والرئيسية فيها فإن نصيبها من الثقافة أعلى بكثير من غيرها ، فالمؤسسات الصحفية ودور النشر فيها وهى تتعرض لكافة القنوات التلفزيونية فى مصر بالإضافة إلى الإذاعات المختلفة .

ومن هنا يمكن القول أن نماذج هذا البحث لا تنسحب إلا على الطرق الصوفية بالعاصمة المصرية أى على تجمعات وأفكار تقليدية فى أكثر الأماكن تحديثا فى مصر . ولكن هناك ملحوظة فى هذا الشأن وهى أنه إذا

بدا للوهلة الأولى من خلال المعرفة السياسية لدى العينة محل الدراسة أن الصوفية متماثلون داخل المجتمع القاهرى الأعلى وعيا والأكثر معرفة فإن دراسة أخرى على طريقة صوفية فى قرية مصرية معينة اذا أثبتت أن الوعى السياسى لدى هذه الطريقة منخفضا عن وعى متصوفة القاهرة فإن هذا الإنخفاض سيكون هو السمة الموجودة لدى جماهير هذه القرية بشكل عام مما يطرح مجددا فكرة تماثل المتصوفة مع المجتمع المصرى .

وبشكل أكثر دقة يمكن القول أن المقارنة بين نتائج هذه الدراسة الخاصة بالمعرفة السياسية لدى عينة الحامدية الشاذلية والخليلية وبين الدراسات التى اهتمت بذات الموضوع داخل المجتمع المصرى بأكمله والتى شملت الحضر والريف معا ثبت مدى وجود تفاوت بين الوعى السياسى لدى العينة وبين الوعى السياسى العام للجمهور المصرى مع الأخذ فى الإعتبار أن الدراسة هنا لم تتناول سوى القاهرة التى تتسم بارتفاع وعى مواطنيها سياسيا بالنسبة للآخرين فى مصر .

وبداية وحتى يثبت الباحث ماسبق ذكره حول تفاوت الوعى السياسى بين سكان القاهرة وبقية الإقاليم فها هى دراسة حول " استطلاع رأى الجمهور المصرى فى الأحزاب والممارسة الحزبية" (٩) تبين أن نسبة من يعلمون بوجود أحزاب فى القاهرة أعلى من محافظات الجيزة والغربية وبنى سويف مثلا والجدول التالى يوضح ذلك:

جدول رقم ٧٢

الاجابة / المحافظة	يعرف		لا يعرف	
	التكرار	النسبة٪	التكرار	النسبة٪
القاهرة	٢٨٨	٨٢,٨	٦٠	١٧,٢
الجيزة	١٩٥	٥٩,٣	١٣٤	٣٠,٧
الغربية	١٦٥	٥٧,٧	١٢١	٤٢,٣
بني سويف	١٥٠	٥٢,٤	١٣٦	٤٧,٦

المصدر : د/ سلوى حسن العامرى (استطلاع رأى الجمهور المصرى فى الاحزاب والممارسة السياسية) . انظر هوامش الفصل الرابع

وعود على بدء فإن المعرفة السياسية لدى عينة الدراسة تبدو متقاربة فى نسبتها مع الوعى السياسى العام فها هى دراسة حول نسبة من يعرفون رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء اجريت قبل عام ١٩٩٠ أثبتت التالى(١٠).

جدول رقم ٧٣

الاجابة	رئيس الجمهورية ..			رئيس الوزراء ..			
	أجابة صحيحة	خاطئة	لا يعرف	صحيحة	خاطئة	لا يعرف	غير مبين
عدد	٨٦٤	١٥	٢١	٤٣٠	٨٥	٣٨٤	١
النسبة٪	٩٦	١,٦٧	٢,٣٣	٤٧,٧٨	٩,٤٤	٤٢,٦٧	١١

المصدر د/ أحمد زايد (محرر) " المصرى المعاصر " انظر هوامش الفصل الرابع ايضا

وأثبتت دراسة "استطلاع راى الجمهور المصرى فى الأحزاب والممارسة الحزبية" التى سبقت الاشاره إليها أن ٦٧٪ من الجماهير تعرف الأحزاب السياسية و٣٣٪ لاتعرفها فيما أثبتت دراسة أخرى على عينة تمثل الجماهير المصرية أن نسبة ٤٦,١٢٪ تعرف الأحزاب وهناك ٥٢,٨٨٪ لا تعرفها فيما لم تبين نسبة ١٪ من العينة إجاباتهم . أما النقابات فقد أثبتت الدراسة الأخيرة أن ٤٨,٢٣٪ يعرفها و ٥١,٢٣٪ لا يعرفونها فيما لم يبين ٤٤,٠٪ إجاباتهم .

وحتى يظهر مستوى معرفة عينة الطريقتين الصوفتين محل الدراسة قام الباحث بوضع مقياس استنادا إلى "نسبة المعرفة " على النحو التالى :

أ - تحت الـ ٥٠٪ " ضعيفة "
ب- من ٥٠٪ : ٦٠٪ " تحت متوسط "
حـ- من ٦٠٪ : ٧٠٪ " متوسط "
ء - من ٧٠٪ : ٨٠٪ "فوق المتوسط "
هـ- من ٨٠٪ : ٩٠٪ " عالية "
و - فوق الـ ٩٠٪ " عالية جدا ....

وعلى هذا الأساس جمع الباحث نسبة الإجابات وقسمها إلى عدة بنود طبقا لما هو موضح فى الجداول التى تناولت المعرفة السياسية على النحو التالى :

١- الشخصيات (داخلية و خارجية)

٢- القضايا (داخلية وشخصية)

٣- عواصم الدول ...

وجمع الباحث نسب اجابة عينة كل طريقة على الشخصيات مثلا وقسمها على عدد الشخصيات المطلوبة ليحصل على النسبه المتوسطة وكذلك تم التطبيق على القضايا والعواصم . وطبقا لهذا جاءت النتائج العامة كما هو موضح فى الجدول رقم(٧٤) الموجود فى الصفحة التالية الذى يؤكد أن المعرفة السياسية للمتصوفين تتماثل مع الوعى السياسى العام لجمهور القاهرة الذى أثبتته بعض الدراسات السابقة إذ تتراوح ما بين " تحت المتوسط " و" فوق المتوسط " دون أن تنزلق إلى الضعف أو تقفز الى العالى أو العالى جدا . وهذا يطرح تساؤلا هاما حول مدى خصوصية الطرق الصوفية فى الثقافة السياسية المصرية ، وفى هذا الصدد هناك عدة ملاحظات يمكن ذكرها على النحو التالى :

١ -إن وجود المعلومات فى حد ذاته لا يكفى لتوضيح ما إذا كان الفرد نشيطا سياسيا من عدمه بل إن الشخص الذى يملك قدرا من المعلومات السياسية دون أن يترجم ذلك فى اتجاهات عملية ملموسة أى يتخذ سلوكا ايجابيا تجاه الدولة والمجتمع يكون وضعه أفدح من اولئك السلبيين الذين يفتقدون أية معلومات عن السياسة وشئونها .

٢- وحتى فى حالة القيام بسلوك معين فإن السؤال الهام فى هذا المضمار أى نوع من السلوك هو ؟ هل هو مساند للنظام الحاكم أو السلطة الحاكمة على طول الخط؟ أم يخالف السلطة على طول الخط ويعارضها دائما طلبا للمزيد من الأداء السياسى لها ؟ أم أنه يساند أحيانا ويعارض أحيانا ؟..

٣- وهذا يعود بنا إلى ألف باء " الثقافة السياسية " على أنها معرفة وقيم سياسية واتجاهات معينة تجاه السلطة والقضايا السياسية داخليا وخارجيا ومن هنا فإن تحليل المعرفة السياسية الصوفية فى إطار " التماثل " مع المجتمع وليس فى إطار " التمايز " عنه لا يعنى بالضرورة أن المتصوفة يمارسون

الطريقة الحامدية الشاذلية										الطريقة الخليلية									
الشخصيات				القضايا				العواصم		الشخصيات				القضايا				العواصم	
داخلية		خارجية		داخلية		حارجية				داخلية		خارجية		داخلية		حارجية			
النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى	النسبة ٪	المستوى
٧١,٣	فوق الموسط	٧٤,٥٧	فوق الموسط	٥٥,٢٥	تحت المتوسط	٧٨,١	فوق المتوسط	٦٠,٢٦	موسط	٧٣,٢	فوق المتوسط	٧٦,٢٧	فوق المتوسط	٥٦,٢١	تحت المتوسط	٧٨	فوق المتوسط	٦٤,٢	متوسط

جدول رقم ٧٤

السياسة من خلال معرفتهم كما يمارسها الأخـرون أو أن لديهم قيمـا سياسـية "إيجابية "..

وهذا يحيلنا إلى الشق الأخر فى هـذه الدراسـة وهـو " القيم السياسـية " عنـد المتصوفين " فما هىالملامح الأساسيـة للقيم السياسية التى تناولها الباحث فـى هذه الدراسة ؟

١- وبالنسبة لأولى هذه القيم فإن "التسـامح " عنـد المتصوفـة أو بشـكل أكـثر دقـة عند عينـة الدراسـة يبدو قيمـة عليـا . فالبيانـات والإجابـات علـى أسـئلة الإستبيان أظهـرت أن هنـاك تسـامحا تجـاه " الزمـلاء " أى مريـدى الطـرق الصوفيـة الأخـرى إذ تقبلت أغلبيـة العينـة مبدئيـا ممارسـة طقـوس الطـرق الأخرى سواء بشكل مباشر أو بعد استئذان الشيخ وذكرت نسبـة ليست بالقليلة أن أفضل طريقة ليست طريقتهم التى ينضوون تحتها . وهناك تسامح تجـاه " الآخر غير الصـوفى ".. إذ أن الأغلبية لديها الإستعداد لسـماع الـرأى الآخـر حتى ولو كان انتقادا لاذعا يمس جوهر الطريقة الصوفيـة ذاتـه . وهـذا يقـود إلى القول إن هناك تسامح تجاه " المجتمع " وتسامح تجاه السلطة ذاتها خاصة أنها ترعى الطرق وتقدم لها العون والمساعدة .

٢- أما عن قيمة "الإنتماء " فقد اختبرها الباحث من عدة زوايا هـى "الإنتمـاء للطريقة الصوفية " فى شكله الضيق والأنتماء للوطن كهوية والمجتمـع كبشـر فى شكله الواسع. وقد تبين مدى تأصل قيمة الإنتماء فى هذه الحـالات الثـلاث ، فالعينـة إنحازت إلى مصر وطننا ثـم " الدائـرة الإسـلامية " وإذا كـان هنـاك ثمة اغتراب تجاه المجتمع فإنـه ليس عميقـا إذ لا يعـود فـى رأى العينـة إلـى أسباب عميقة تؤدى إلى القطيعة بقدر ما يرجع إلى بعض السلوك الإجتمـاعى الفردى الذى يرتبط بالآداب العامة . وهذا يطـرح تسـاؤلا آخـر حـول التمـاثل الإجتماعى للمتصوفين ومدى تناقضه أو حتـى مخالفتـه للتصـوف كمفهـوم أو سلوك يركز على العزلة والتسامى مع الذات الإلهيـة دون الإنخراط فـى دنيـا الناس بشكل كبير وإن ذلك يؤكد من جهة أخـرى ماسبق ذكـره حـول نـزول التصـوف مـن العزلـة المترهبنـة إلـى المجتمـع بكـل قسـماته وإندياحـه فـى المؤسسات الإجتماعية على مختلف صورها وأشكالها وهـو مـا يسـاند أيضـا وجهة النظر التى تفصـل بيـن " التصـوف " وبيـن " الطـرق الصـوفيـة " علـى أسـاس أن الأخـيرة أضحـت جماعـات إجتماعيـة عاديـة وأن مسـت التصـوف

كجذر دينى . وهناك سؤال هام وإن كان لا يمس هذه الدراسة بشكل مباشر إذ أن الطريقتين المبحوثتين أفرادهما من مصر فقط وشيخيهما أيضا من مصر وهو يتعلق بكون بعض الطرق الصوفية " عابرة للقوميات " أى أن هناك طرقا لها مريدون فى دول أخرى غير مصر . فهل فى هذه الحالة يؤثر الإنتماء للطريقة وشيخها على الإنتماء للوطن أم لا . بالنسبة لهؤلاء الذين يقطنون هذه الدول وهم من أتباع الطريقة ؟..

٣- أما عن قيمة "العدالة " فقد اختبرها الباحث فى شتى أوجهها " القانونية" و "الاجتماعية" و " الدينية " على اعتبار أن كل هذه الأوجه تنضوى تحت قيمة العدالة بمفهومها الشامل . وإذا كان المتصوفة جزءا منخرطا فى المجتمع كما أثبت ذلك اختبار معرفتهم السياسية فإن هذا انعكس على وعيهم الإجتماعى متمثلا فى " العدالة الإجتماعية "التى تقدمت على ما عداها وإن ارتبطت بالدرجة الأولى بالفهم الدينى . ولكن الإنحياز للعدل الإجتماعى يبقى حبيس الصدور ولا يترجم إلى محاولة فى الواقع لاحقاق هذا العدل أو الدفاع عنه فهو غالبا ما يتحطم على صخرة التقاليد والاشكال التنظيمية للطريقة والأبعاد الروحية المرتبطة بشيخها . ومن هنا فليس بالضرورى أن يصاحب علمك الغزير ترقيك داخل الطريقة من درجة أدنى إلى درجة أعلى فهناك معايير اخرى ترتبط أكثر بالشيخ قد تؤدى إلى العكس على أساس الاعتقاد فى قدرات اسطورية لشخص ما وعلم حدسى لدنى .

فضلا عن ذلك هناك العديد من المعوقات التى تحول دون تحرك الصوفى لتحقيق العدل الإجتماعى أولها يمس جوهر الصوفية ذاتها فالمتصوفون يطلقون على أنفسهم الفقراء ويتسرب هذا المفهوم من حقل الاحتياج لله والعوز لعطائه عبر الزهد إلى الرضا بالمتاح وعدم التحرك لتحسينه أو تغييره وذلك ليس بدافع اتقاء السلطة وجبروتها بقدر ما هو ضابط داخلى يقمع اى اتجاه نحو التغيير والارتكان الى ما هو موجود فالتغيير قد يعنى تقويض اركان تجمعات تقليدية مثل الطرق الصوفية . وقد سأل الباحث بعض مريدى الطريقتين أثناء مشاركته لهم فى طقوسهم عما يفعلون تجاه الحاكم الظالم فأجاب الجميع دون استثناء أنهم سيصبرون عليه حتى يرحل أو يتوجهون لله بالدعاء عليه ولكن أحدهم لم يقل أنه سيثور ضده أوينـاصر جماعة معارضة له .

٤- وبالنسبة لقيمة " المساواة " فقد وضع الباحث عدة مؤشرات لاختبار تمسك عينة البحث بالمساواة وهى مدى الايمان بأن " الثروة" أو " السن " أو "النوع"أو "التعليم" معيار للتميز الإجتماعى . وإذا كانت نتائج الإستبيان قد أظهرت أن الثروة ليست معيارا للتميز لدى أغلبية العينة فىالترقى للدرجات الصوفية فإن الإغلبية أيضا أقرت التفاوت فى توزيع الثروة على اعتبار أنه سنة الحياة وارادة الله .

وظهر السن كمعيار كبير للتميز لحساب " الكبار " على إعتبار أنهم الأكثر خبرة والأعلى دراية .

كما ظهر أن النوع لا يمثل معيارا للتمايز بشكل شديد أو متطرف وان مثل ذلك عند البعض . وكما سبق الذكر فإن المرأة عند المتصوفة قد تكون فى بعض الأحيان "قائدة" بمعنى أن هناك بين مشايخ وأولياء التصوف بعض النساء وناهيك عن حالة السيدات زينب ونفيسة ورابعة العدوية فقد رأى الباحث فى بعض الموالد الصوفية ومنه مولد الشيخ محمد أبو خليل الذى يقام فى شهر يوليو من كل عام فى مدينة الزقازيق عاصمة محافظة الشرقية أن هناك بعض المريدين يتحلقون حول أمراة كبيرة السن تقودهم فى المديح والإنشاد . اما عن التعليم فقد ظهر أنه ليس معيارا للتمايز داخل الطريقة الصوفية فالعلم اللدنى كما سبق القول يتفوق على ما عداه من علوم الدنيا ويقود الشيخ "الامى" آلاف المتعلمين .

٥- وبالنسبة لقيمة " الحرية" فقد تدرج مؤشر قياسها من درجة الإنصياع إلى الطريقة كجماعة إجتماعية لها بعد روحى مرورا بالانصياع لأوامر الشيخ كقائد كارزمى وتقاليد المجتمع كمرجعية تتطلب الإحترام والمراعاة وصولا إلى الإنصياع لقوانين الدولة ورجال السلطة. وقد أثبتت نتائج الإستبيان أن درجة الإنصياع للطريقة كبيرة وذلك بقولهم أن الشيخ فى النهاية " والد " و "أب " يصفح عن الإخوان ويحبهم ولكن القانون والسلطة لن يغفرا مثلما يغفر الشيخ . واظهر الإستبيان أيضا أن هناك درجة عالية من الإنصياع لتقاليد المجتمع .

ولاشك أن هذه الدرجة العالية من " الاكراه " تؤثر على درجة " الإقتدار السياسى" عند الصوفية ولأن الشعور بالاقتدار السياسى هو مفتاح الإنخراط فى العمل السياسى وممارسة الطقوس السياسية المختلفة فإن

انخفاضه لدى عينة الدراسة بشكل خاص .. وربما الصوفية بشكل عام يؤدى إلى قلة الإهتمام بالسياسة ليس من منظور انها معلومات تعرف عن رموزها أو قضاياها ولكن من منطلق انها تجربة انسانية يجب أن تعاش فى الواقع من خلال الممارسة العملية .

٦-أما عن قيمة "المشاركة "فإن بالرغم من أن نسبة لا بأس بها من العينة ذكرت أنها تذهب إلى الإنتخابات إلا أن هذا قد يفسر فى إطار أن الناس بشكل عام يفضلون إظهار أنفسهم فى صورة المهتمين بقضايا المجتمع إذا لم يكلفهم هذا عناء الملاحقة الأمنية أو المساءلة . كما أن أبداء عدد من افراد العينة استعدادهم لترشيح أنفسهم فىالإنتخابات لا يعنى بالضرورة أن هذا من الممكن أن يتم فى الواقع بهذه السهولة ففى الحقيقة يندرأن لم ينتفى ترشيح المتصوفة لأنفسهم فى الإنتخابات فهم لا يريدون لعب أى دور سياسى بشكل مباشر بل أحيانا بشكل غير مباشر . وإذا كان بعض الساسة يستغلون جمهرة الصوفية فى تكتيل وتعبئة ناخبيين لهم فى المنافسات على مقاعد البرلمان كما سبق الذكر فإن المتصوفة قنعوا بهذا الدور ولا يتمنى غالبيتهم تجاوزه وإذا كان البعض قد ذكر أنه لا يستريح لابتعاد المتصوفة عن ممارسة دور سياسى علنى فإنهم لم يفصحوا عن ما هية هذا الدور وطبيعته . وإذا كانت قلة من العينة قد ذكرت أنها تنتمى إلى عضوية حزب سياسى فإن هذا الحزب لم يكن سوى الحزب الوطنى الحاكم ومن هنا فالمتصوفة لايجرؤون على الإنتماء إلى أحزاب معارضة ولم يجد الباحث خلال مشاركته لأفراد مجتمع الدراسة أن أحدا منهم لديه ميول حزبية معارضة .وعلى هذا الاساس فإن نتائج الاستبيان فيما يتعلق بقيمة المشاركة لا تعنى أن المتصوفة فاعلون سياسيا بقدر ما تشير إلى أن هناك العديد من الردود والعوامل التى من الممكن أن تفسر هذه النتائج فى ضوئها ولا يمكن أن نخرج من هذا المضمار إلا بالقول أن السلبية السياسية تتفشى بين المتصوفين بشكل عام .

هوامش الفصل الرابع

١- نبيل الزهار " **علم النفس الاجتماعى** " (القاهرة : مكتبة عين شمس) الطبعة الثالثة ١٩٩١م. ص: ٥٠.

٢- اسماعيل عبدالفتاح عبدالكافى " **القيم السياسية المتضمنة فى كتب الاطفال** " رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص : ٢ .

٣- نبيل الزهار ، مرجع سابق ، ص : ٥٢/٥١ .

٤- د. حامد مصطفى عمار " **التنشئة الاجتماعية فى قرية مصرية : سلوا بأسوان** " فى د. لويس كامل مليكة (مقرر) " **قراءا فى علم النفس الاجتماعى فى البلاد العربية** " ، (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر) الطبعة الاولى ، ١٩٦٥م .

٥- د. وليد سليم التميمى" **القيم السياسية فى الفكر العربى المعاصر** "مجلة المستقبل العربى ،العدد ٢٦ ، ابريل ١٩٨١، ص : ٤٨ .

٦- انظر : د. كمال المنوفى " **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين** " رسالة دكتوراة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص : ١٧٣/١٥٣ .

٧- اسماعيل عبدالكافى ، مرجع سابق ، ص : ٣٦.

٨- د.كمال المنوفى " **الاطفال والسياسية فى مصر : دراسة ميدانية استطلاعية** "مجلة السياسة الدولية ، العدد (١١٤) ، اكتوبر ١٩٩٣م ، ص : ١٥ .

٩- د. سلوى حسنى العامرى" **استطلاع رأى الجمهور المصرى فى الاحزاب والممارسة الحزبية** " فى د. كمال المنوفى (محرر) الثقافة السياسية فى مصر بين الاستقرارية والتغير ، (جامعة القاهرة مركز البحوث والدراسات السياسية) الطبعة الاولى ، ١٩٩٤م ، المجلد الثانى ، ص : ١٣٦٦ .

١٠- انظر : د. احمد زايد (محرر) " **المصرى المعاصر** " . (القاهرة : المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية) الطبعة الاولى عام ١٩٩٠م ، ص : ٢١٩/٢١٨ .

خـــــاتـمــة

هناك من يتوقعون تراجع الطرق الصوفية أو إندثارها فى المستقبل ويستندون فى ذلك إلى ثلاثة عوامل **أولها** :موجة التحديث التى تتسرب رويدا رويدا إلى عقل المجتمع المصرى والتى ستضع ظاهرة تقليدية مثل " الطرقية " فى موقف حرج **وثانيها:** ظهور وترعرع أشكال آخرى للتدين تتمثل فى جماعات شتى تتسطر فوق خريطة مصر راحت تزاحم الصوفية تنتقدها أحيانا وتجلدها أحيانا وتضربها فى مقتل اعتقادها الخاص بكرامات الاولياء والتضرع للأضرحة **وثالثها:** غياب الهدف السياسى الواضح للصوفية بينما تمتلكه القوى الإسلامية الأخرى مما جعل المتصوفة جماعة لا يهمها تغيير المجتمع أو الإنتصار لاتجاه سياسى معين وإن كان أفرادها يعرفون كالأخرين هموم الوطن ويتأثرون بها مثلما أثبتت هذه الدراسة . وهذا الإبتعاد عن السياسة قد يؤدى مع الأيام إلى انصراف الناس عن الطرق الصوفية بقدر إنصرافها عن قضية تمس حياة كل إنسان وهى " السياسة " التى تبدأ بالخدمات البسيطة فى المجتمع المحلى وتتصاعد لتصل إلى مستوى الحكومة المركزية ومنها إلى النظام العالمى والتى من الصعب على أى فرد أن يتجاهلها فهى مقتحمة لاتعرف حدودا ولا سدودا .

ولكن يبدو أن الحقيقة تسير عكس هذه التوقعات فطوال القرن العشرين سارت الصوفية فى اتجاه مخالف للرسم البيانى الذى بشر به بعض الباحثين وإستطاعت أن تضم بين مريديها أكثر الفئات تحديثا فى مصر . ولم تؤد أشكال التدين الاخرى إلى تراجع نفوذ المتصوفة بل العكس فالنظام الحاكم كان فى مصلحته دائما أن تكون الصوفية قوية ظاهرة فى مواجهة القوى الاسلامية المناوئة له ولذا عمل طوال الوقت على إلهاب وقودها ليستمر مشتعلا .

وعلى هذا الأساس نجد أن الطرق الصوفية أضحت ظاهرة إجتماعية لايمكن تجاهلها ففضلا عن أهميتها فهى لا تزال حقلا بكرا أمام الدراسات الإجتماعية عامة والسياسية خاصة وجاءت هذه الدراسة كخطوة على هذا الدرب الطويل لتناقش جانبا من هذه القضية الهامة يتعلق بالتنشئة السياسية للطرق الصوفية فى مصر وتتوصل الى النتائج التالية :

١- إن التنظيم الصوفى بشقيه الإدارى والروحى ينتج قيما سياسية بعضها إيجابى مثل التسامح والتماسك والتعاون والاستمرارية والبعض الأخر سلبى مثل الخضوع والطاعة العمياء والجمود والإكراه فيما تفرز كاريزما الشيخ قيمة التسلط . والشيخ قائد مطاع يتكئ على شرعية مستمدة من الانتساب إلى آل البيت أو الاولياء الكبار مثلما يعتقد المتصوفة وهو يرث المشيخة من ذويه ويمثل رأسا لتنظيم هو خليط تام من جماعات مختلفة من حيث التعامل والاختيار والتجانس والحجم والجنس أو النوع والسن . وهو الرمز الأساسى الذى يتمحور حوله التنظيم الصوفى باعتباره تنظيما يقوم على الزعامة

الملهمة وليس تنظيما إقطاعيا أو نفعيا يقوم على ازدواج المنافع المشتركة بين أفراده ومساهمتهم جميعا فى إتخاذ القرارات الخاصة به بشكل منطقى ورشيد كما أنه ليس تنظيما إختصاصيا يركز على التخصص المهنى أو العلمى. وهذا الشكل التنظيمى الذى اتخذته الطرق الصوفية وان كان تتغلب فيه القيم السياسية السلبية على الإيجابية إلا أنه كان هو العامل الاساسى الذى ادى الى استمرار الطرق الصوفية .

٢- على الرغم من أن الفكر الصوفى الذى يقوم على أركان أربعة هى المعرفة اللدنية والزهد والولاية والمحبة ينتج قيما سياسية متعارضة بعضها إيجابى مثل الإنتماء والانخراط والاستقرار والتسامح والتعاون والتماسك وقيم سلبية مثل الإكراه والصراع والخضوع والتسلط والانعزال إلا أن الممارسة

الحياتية تسير فى اتجاه رفع من شأن القيم السلبية وهمش القيم الإيجابية . فتاريخ علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية يشير الى أنهم داهنوها وخضعوا لها أكثر مما عارضوها أو اتخذوا موقفا حاسما ضد فسادها وطغيانها . وإذا كان بعض مشايخ الصوفية قد أغضبهم ظلم السلاطين للرعية وسعوا لمقاومة

الجور وانتصروا للجماهير فإن هذا لم يحدث سوى مرات نادرة وكان يتم بشكل فردى ومنقطع ولم يكن أبدا يمثل سياسة متواصلة ومن ثم يمكن القول أن القيم السلبية تغلب فى الممارسة على الايجابية لتجعل من الخضوع للحكام والانسحاب من ساحة المواجهة الحقيقية وقت الحسم هو السمة الواضحة للصوفيين ويستثنى من ذلك ومضات متفرقة وفردية لمقاومة سلطة غاشمة أو مواجهة إحتلال

٣- تتشابه أساليب التنشئة السياسية للطرق الصوفية فى مصر رغم اختلاف ظروف النشأة والمؤهلات الشخصية للشيخ والقدرة الاقتصادية والدقة التنظيمية والانتشار الجغرافى والقوى العددية لمريدى الطريقة ومن ثم تتشابه الطرق الصوفية فى الثقافة السياسية لأفرادها . فالمعين الذى ينهل منه الجميع واحد وهو الاوراد والاذكار والطقوس وهو إن اختلف فى شكله العام إلا أن جوهره متطابق . كما أن الدور الذى يلعبه الشيخ فى تربية مريديه لا يختلف من طريقة لأخرى . ومع تماهى وإنخراط المتصوفين فى المجتمع فإن وجد اختلاف فى الثقافة السياسية من طريقة لاخرى فإن ذلك يعود إلى نوعية المحيط الاجتماعى الذى تعيش فيه الطريقة وليس لطبيعة الفكر والطقوس والتنظيمات الصوفية .

وأخيرا ومن خلال هذه الدراسة يمكن إبداء عدة ملاحظات على النحو التالى :

١- على الرغم من اهتمام الأدباء والفلاسفة بالصوفية والمتصوفة إلا أن حقل الدراسات الاجتماعية ومنها السياسية لا يزال يحتاج إلى بذل جهد أكثر لوضع هذه الظاهرة تحت مجهر البحث . فيمكن دراسة الطرق الصوفية كأحد روافد التيار الإسلامى على اعتبار أن المتصوفين ينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية مثل مختلف الجماعات التى ترفع الاسلام شعارا لها . ويمكن دراستها على الوجه الآخر كتنظيم مضاد للحركة الإسلامية الراديكالية من منطلق رفضها لأطروحات الراديكاليين بل ووصفها بالتطرف والارهاب كما يمكن دراسة الطرق الصوفية كظاهرة اجتماعية من حيث ولادتها وانتشارها ومدى إنحسارها أو اتساعها ومعدل الحراك والتغير فى رموزها ومدى علاقتها بالسلطة على مر الايام وأدوات المتصوفة فى تثبيت دعائم شرعيتهم والطرق الصوفية كظاهرة عابرة لحدود الدولة القومية وكأحدى مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر .

٢- لابد من إعادة النظر فى"الطرق الصوفية " خارج "الإعتقاد والتقديس" بمعنى أن الطرقية لم تعد شيئا مقدسا وانما ظاهرة اجتماعية شعبية حتى ولو أطلق عليها "دين الحرافيش" أو " الدين الشعبى " مثلما يحلو للبعض أن يصفها . وهذا التقييم الجديد للطرقية لابد أن يقوم على الدراسة المتعمقة والبحث الجاد انطلاقا من شيئيين رئيسيين الأول هو ارتباط الطرق الصوفية

بالمزاج الديني المصرى وكون التربة الاجتماعية المصرية مهيأة إلى حد كبير لتقبلها والثاني هو الانتفاع المادى لأرباب التصوف من أسر المشايخ والقائمين على الأضرحة وهو الأمر الذى وصل إلى حد ادعاء البعض بوجود مقابر للأولياء فى أماكن معينة من أجل استغلال الميل الدينى لدى الناس فى دفعهم للنذور والأعطيات .

٣- فى إطار الدراسات التى تسعى لتفسير " الإستبداد المصرى " إماعبر " نمط الإنتاج الأسيوى ومجتمع النهر " أو" الفرعونية السياسية " يمكن ادخال الطرقية كأحد العناصر التى اسهمت فى تكريس هذا الاستبداد على اعتبار أن الطرق الصوفية ارتبطت فى الغالب الأعم بالسلطان ولاقت تشجيعه ومباركته لتثبيت شرعيته أو مواجهة حركات اسلامية أخرى . فعلى الرغم من تحذير الصوفية لقيم هامة مثل التسامح والانتماء الا أنها اتسمت فى بنيتها الداخلية بالقهر سواء فى تنظيماتها المحكمة أو قوانينها الصارمة أوعلاقة الشيخ بالمريدين ومدى ما يمثله من كاريزمية وكونه يستمد شرعيته من اسطورة الكرامة أو طهر النسب (الانتماء للأشراف) .

٤- يبقى التساؤل الهام فى هذا المضمار هل الصواب هو هدم هذه التجمعات والمؤسسات التقليدية (الطرقية) وتقويضها لأنها تقف عائقا أمام التحديث ؟ أم أن الأصح هو تطويرها من الداخل بحيث تستطيع أن تجارى الحداثة ؟ ولكن ما هو مقدار الصعوبة التى تقف حائلا دون هذا التطوير ؟ وما مدى استعداد الأنظمة الحاكمة التى تتوالى على عرش مصر لطرح هذه الأفكار ؟ فهل سيستمر مسلسل الإتكاء على الصوفية لكسب الشرعية ؟ أم سيأتى من يسعون إلى القيام بعملية جراحية شاملة للطرقية بحيث يتلافى المجتمع عيوبها ويستفيد من إيجابياتها؟ وما امكانية أن يتقبل المصوفة أنفسهم هذا التغير ؟ إن هذه الأسئلة وغيرها ستبقى مطروحة فى المستقبل المنظور ولكن الشئ الهام والضرورى الذى تختتم به هذه الدراسة رحلتها هو أن أى عملية تنمية للمجتمع المصرى على المستويين السياسى والاقتصادى أو أى مشروع للنهضة لا يمكن ان يتجاهل المعضلات التى تطرحها الصوفية على بساط المجتمع المصرى .

مراجع الدراسة *

أ ـ المراجع العربية :

اولا : المصادر الاولية للدراسة

١ـ الشيخ ابراهيم سلامة الراضى" مرشد المريد ".
٢ـ الشيخ سلامة حسن الراضى " مواعظ حامدية " –"رسالة الإنسانية".
٣ـ قانون الحامدية الشاذلية : وهو قانون وضعه مؤسس الطريقة لتنظيم شئونها .
٤ـ مشيخة عموم الطرق الصوفية "التصوف الإسلامى : رسالته ومبادئه/ ماضيه وحاضره"(القاهرة : مطابع دار الكتاب العربى)١٩٥٨ م .
٥ـ بعض محاضر اجتماعات المجلس الأعلى للطرق الصوفية .
٦ـ بعض أعداد مجلة " التصوف الإسلامى "
٧ـ عدد من مجلة " الهدى النبوى " التى كانت تصدرها جماعة أنصار السنة المحمدية قبل مجلة التوحيد التى تصدر بدلا منها الأن – العدد٤/عام ١٣٧٦ هـ .
٨ـ مقابلات مع كل من :

أـ الشيخ أحمد عبد الهادى القصبى شيخ مشايخ الطرق الصوفية .
ب– السيد حلمى زايد القائم بأعمال الطريقة الحامدية الشاذلية سابقا.
حـ– الشيخ جابر دسوقى بكور إمام مسجد الحامدية الشاذلية بالمهندسين
ء – الشيخ عبد الحميد حنينة خادم الشيخ سلامة الراضى .
هـ– الشيخ خليل محمد دسوقى خادم الشيخ سلامة الراضى .
و – السيد أسامة أبو خليل خليفة خلفاء الطريقة الخليلية بالقاهرة .
ز – السيد أحمد زيادة خادم السيد اسامة ابو خليل وأحد مريدى الخليلية .
ح– د. فؤاد زكريا استاذ الفلسفة المعروف .
ط– الشاعر أحمد الشهاوى .
ى– الاستاذ عادل حسين أمين عام حزب العمل .
ك– الاستاذ ضياء الدين داود أمين الحزب العربى الناصرى .
ل– الاستاذ على سلامة سكرتير عام حزب الوفد .
م – الاستاذ توفيق عبده اسماعيل نائب الحزب الوطنى فى مجلس الشعب المصرى .

ثانيا الكتب :

١ـ إبن إياس الحنفى " بدائع الزهور فى وقائع الدهور " (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٢م.

٢- إبن تغرى بردى الأتابكى " النجوم الزهرة فى ملوك مصر والقاهرة " (القاهرة " المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر).
٣- إبن سعد " الطبقات الكبرى " (القاهرة مطبعة دار التحرير).
٤- إبن عطاء الله السكندرى " بهجة النفوس " تصنيف الأستاذ :على حسن العريض (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) سلسلة دراسات اسلامية ١٩٦٩م.
٥- أبو بكر العيدروسى " النجم الساعى فى مناقب الرفاعى " الطبعة الأولى ١٩٧٠ .
٦- أبو بكر الكلاباذرى " التعرف لمذهب أهل التصوف " تحقيق : محمود أمين النواوى (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية) الطبعة الألى ، ١٩٦٩ م.
٧- أبو حامد الغزالى " احياء علوم الدين " (بيروت : دار القلم) الطبعة الأولى .
٨- أبو حامد الغزالى " المنقذ من الضلال " تحقيق د. جميل صليب و د. كامل عياد (بيروت : دار الأندلس).
٩- أبو سعيد الخراز " الطريق إلى الله " تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية) .
١٠- أبو العباس أحمد بن حمد زروق " قواعد التصوف " تصحيح وتنقيح : محمد زهدى النجارى (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية).
١١- أبو القاسم بن هوازن القشيرى " الرسالة القشيرية " تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف"(القاهرة دار الكتب الحديثة) الطبعة الأولى ١٩٦٦ م.
١٢- أبو نصر السراج الطوسى " اللمع " تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود و طه عبد الباقى سرور (القاهرة : دار الكتب الحديثة) لجنة نشر التراث الصوفى ، ١٩٦٧ م.
١٣- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهانى " حلية الأولياء وطبقات الأصفياء " (بيروت دار الكتاب العربى) الطبعة الثانية ١٩٦٧ م .
١٤- د . أبو الوفا التفتازانى " الطرق الصوفية فى مصر " رسالة المجلس الأعلى للطرق الصوفية (٢) ، القاهرة مطبعة الأمامة) ١٩٩١ م.
١٥- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية " التصوف والفقراء " تحقيق محمد عبد الله السمان ، سلسلة الثقافة الإسلامية (٢٣) نوفمبر ١٩٦٠م.
١٦- أحمد أبو كف " آل بيت النبى فى مصر " (القاهرة : دار المعارف)١٩٨٨م.
١٧- أحمد الخشاب " الضبط الإجتماعى" (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة)١٩٦٨ م.
١٨- أحمد زايد " المصرى المعاصر " (القاهرة : المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية) الطبعة الأولى ١٩٩٠ م .
١٩- د أحمد صبحى منصور " السيد البدوى بين الحقيقة والخرافة " (القاهرة مطبعة الدعوة الإسلامية) الطبعة الأولى ١٩٨٢ م.
٢٠- د . أحمد صدقى الدجانى " الحركة السنوسية : نشأتها ونموها فى القرن التاسع عشر " طبعة خاصة ١٩٨٨ م.

٢١- د . أحمد صادق سعد " فى ضوء النمط الأسيوى للإنتاج : تاريخ مصر الإجتماعى الإقتصادى " (بيروت : دار بن خلدون) .
٢٢- د . أحمد الموصلى " الأصولية الإسلامية والنظام العالمى الجديد " (بيروت : مركز الدراسات الاستراتيحية والبحوث والتوثيق) الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.
٢٣- د . أمينه أحمد إمام الشوربجى " رؤية الرحالة المسلمين للأحوال المالية والإقتصادية فى العصر الفاطمى " (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة تاريخ المصريين (٧٢) ،١٩٩٤م.
٢٤- أندريه ريمون " القاهرة : تاريخ حاضرة " (القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع) ترجمة : لطيف فرج ، ١٩٩٤ م.
٢٥- إيريك فروم " الإنسان بين الجوهر والمظهر " ترجمة : سعد زهران (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب) سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٤) ، أغسطس ١٩٨٩ م.
٢٦- د . أيمن فؤاد السيد " الدولة الفاطمية فى مصر : تفسير جديد " (القاهرة : الدار المصرية اللبنانية) الطبعة الأولى ،١٩٩٢ م .
٢٧- د . برهان غليون " الوعى الذاتى " (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الطبعة الثانية ،١٩٩٢م.
٢٨- بريس دافين " إدريس أفندى فى مصر : ١٨٠٧/١٨٧٩م" (القاهرة : مؤسسة أخبار اليوم) سلسلة أخبار اليوم ، العدد (٣٢٣) ، يوليو ١٩٩١م.
٢٩- بوتومور " تمهيد فى علم الإجتماع" ترجمة وتعليق د. محمد الجوهرى وآخرون (القاهرة : دار المعارف) الطبعة السادسة يوليو ١٩٨٣م.
٣٠- بول شوشار " اللغة والفكر " ترجمة صلاح أبو الوليد ، سلسلة المنشورات العربية رقم(١٢)
٣١- د. توفيق الطويل " التصوف فى مصر أبان العصر العثمانى " القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب)
٣٢- د. توفيق الطويل " فى تراثنا العربى الإسلامى "(الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون لآداب) سلسلة عالم المعرفة ، عدد رقم (٨٧) ، مارس ١٩٨٥م.
٣٣- تيودور كابلو " البحث اجتماعى " الأسس النظرية والخبرات الميدانية) ترجمة الدكتور : محمد الجوهرى (الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية)١٩٩٣م.
٣٤- د. جابر عصفور " مناهج البحث فى العلوم الإجتماعية والإنسانية "(الكويت : دار العروبة للنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
٣٥- الجاحظ " البخلاء " (القاهرة : دار المعارف) تحقيق د. طه الحاجرى ، الطبعة السادسة .
٣٦- د. جمال حمدان " شخصية مصر : دراسة فى عبقرية المكان " (القاهرة : عالم الكتب) يوليو ١٩٨٤م.

٣٧- د. جميل محمد أبو العلا " التصوف الإسلامى : نشأته وتطوره " (القاهرة : مطبعة قاصد جبر).
٣٨- الحارث المحاسبى " المسائل فى أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل " تحقيق: عبد القادر أحمد عطا ، (القاهرة : عالم الكتب) الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
٣٩- د. حامد ربيع ، تحقيق وتعليق وترجمة لكتاب" سلوك المالك فى تدبير الممالك " لشهاب الدين أحمد بن محمد بن الربيع (القاهرة : دار الشعب)١٩٨٠م.
٤٠- د. حامد عمار " المنهج العلمى فى دراسة المجتمع : وضعه وحدوده " (القاهرة : جامعة الدول العربية / معهد الدراسات العربية) ١٩٨٣م.
٤١- د. حسن إبراهيم " تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والإجتماعى " (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية) الطبعة الثانية ،١٩٨٢م.
٤٢- د. حسن حنفى " التراث والتجديد (بيروت : دار التنوير) الطبعة الأولى ١٩٨١م .
٤٣- د. حسن حنفى " فى فكرنا المعاصر " سلسلة قضايا معاصرة(١)(بيروت دار التنوير) الطبعة الأولى ١٩٨١ .
٤٤- د. حسن الخولى " الريف والمدينة فى مجتمعات العالم الثالث " (الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٩٢م.
٤٥- حسن كامل الملطاوى " منهاج الصوفية " (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) سلسلة دراسات فى الإسلام ،١٩٩٣ م.
٤٦- د. حسن أحمد أمين " الإجتهاد فى الإسلام : حق هو أم واجب " سلسلة كتب المواجهة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٩٣م.
٤٧- د. حسين حلاق " المناهج العلمية وكتابة الرسائل الجامعية "(بيروت : المحروسة للطباعة والنشر) ١٩٩٤م.
٤٨- د.حسين مؤنس " عالم الإسلام " (القاهرة : الزهراء للإعلام العربى)١٩٨٩م.
٤٩- د. دولت عبد الله " معاهد تزكية النفوس فى مصر فى العصر الأيوبى والمملوكى "(القاهرة : مطبعة حسان)
٥٠- د. ذوقان عبيدات وآخرون " البحث العلمى : مفهومه وأدواته وأساليبه(عمان : دار الفكر للنشر والتوزيع)١٩٨٤م.
٥١- د. رفيق العجم " أثر الخصوصية العربية فى المجتمعية الإسلامية "(بيروت: دار الفكر اللبنانى) الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
٥٢- ريتشارد داوسن وآخرون" التنشئة السياسية : دراسة تحليلية " ترجمة د. مصطفى عبد الله خشيم ود.زاهى بشير (بنغازى : منشورات جامعة قاريونس) الطبعة الأولى ،١٩٩٠ م.
٥٣- ريتشارد .س. لازاروس " الشخصية " ترجمة د. سيد محمد غنيم ، مراجعة محمد عثمان نجاتى (القاهرة : دار الشروق) الطبعة الثانية ،١٩٨٤ م.

٥٤ـ د. زكريا سليمان بيومى " الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة فى مصر المعاصرة، دراسة تاريخية وثائقية ١٩٠٣-١٩٨٤م" (القاهرة : دار الصحوة للنشر) أغسطس ١٩٩٠ م .
٥٥ـ د. زكي مبارك " اللغة والدين والتقاليد " (القاهرة : دار الهلال) كتاب الهلال (٤٧٦) أغسطس ١٩٩٠ م .
٥٦ـ د. سامية الخشاب " الشباب والتيار الإسلامى فى المجتمع المصرى المعاصر : دراسة اجتماعية ميدانية " (القاهرة : دار الثقافة العربية)١٩٨٨م .
٥٧ـ د. سامية محمد جابر " منهجية البحث فى العلوم الإجتماعية "(الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٨٨م.
٥٨ـ د . سعد الدين سيد صالح " البحث العلمى ومناهجه النظرية :رؤية اسلامية " (جدة : مكتبة الصحابة)١٩٩٣ م .
٥٩ـ د.سلوى على سليم " الإسلام والضبط الإجتماعى " (القاهرة : مكتبة وهبة) الطبعة الأولى ١٩٨٥ م
٦٠ـ د. سليمان جميل " الإنشاد فى الحضرة الصوفية وفقا للطريقة الحامدية الشاذلية " (القاهرة : مطبعة الكيلانى)١٩٧٠ م .
٦١ـ د . سيد أحمد عثمان " علم النفس الإجتماعى التربوى والتطبيع الإجتماعى " (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية)١٩٧٠ م .
٦٢ـ د . سيد عويس " الإزدواجية فى التراث الدينى المصرى: دراسة ثقافية الإجتماعية تاريخية (القاهرة :دار الموقف العربى للصحافة والنشر والتوزيع) .
٦٣ـ د . سيد عويس " حديث عن الثقافة : بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة "(القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية)١٩٧٠ م .
٦٤ـ د. سيد عويس " الخلود فى حياة المصريين المعاصرين " (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٢ م .
٦٥ـ د . سيد عويس " رسائل للإمام الشافعى : دراسة سوسيولوجية "(القاهرة : دار السابع للنشر) الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .
٦٦ـ السيد محمود أبو الفيض المنوفى " المدخل إلى التصوف الإسلامى "(القاهرة: الدار القوميه للطباعة والنشر) سلسلة مذاهب وشخصيات ١٩٧٠ م .
٦٧ـ د. سيدة إسماعيل كاشف "مصر فى عهد الإخشيديين" (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة تاريخ المصريين(٢٩)،١٩٨٩ م.
٦٨ـ سيف النصر عشرى " السيرة الحامدية الشاذلية : الشيخ سلامة حسن الراضى شيخ ومؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية)طبعة خاصة .
٦٩ـ شاخت وبوزوث " تراث الإسلام" ترجمة د.حسين مؤنس وإحسان صدقى العمد(الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)سلسلة عالم المعرفة الطبعة الثانية ،مايو ١٩٨٨ م .

٧٠ـ الشاطر بصيلى عبد الجليل "معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر الميلادى " طبعة خاصة (الأولى)١٩٥٥ م .
٧١ـ شهاب الدين السهروردى " عوارف المعارف " تحقيق عبد الحليم محمود ود. محمود بن شريف (القاهرة: دار الكتب الحديثة).
٧٢ـ الشوكانى " قطر الولى على حديث الولى " تحقيق : ابراهيم هلال(القاهرة:دار الكتب الحديثة).
٧٣ـ صلاح الدين حسن السورى(مشرق) " بحوث ودراسات فى التاريخ الليبى ١٩١١/١٩٤٣ " (طرابلس : منشورات جامعة الفاتح)العدد(٤)،١٩٨٤ م .
٧٤ـ د. صلاح قنصوه " الموضوعية فى العلوم الانسانية " (بيروت : دار التنوير) الطبعة الثانية ،١٩٨٤.
٧٥ـ د. طاهر عبد الحكيم "الشخصية الوطنية المصرية :قراءة جديدة لتاريخ مصر "(القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع)الطبعة الأولى ١٩٨٦ م .
٧٦ـ طه عبد الباقى سرور " من أعلام التصوف الإسلامى" (القاهرة : مكتبة نهضة مصر).
٧٧ـ عادل أحمد عز الدين الأشول " علم النفس الإجتماعى مع الإشارة إلى مساهمات علماء الإسلام "
(الفاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)١٩٨٧ م .
٧٨ـ د . عادل فاخورى " تيارات فى السيمياء " (بيروت : دار الطليعة) الطبعة الأولى ،١٩٩٠ م .
٧٩ـ د. عاطف العراقى " ثورة العقل فى الفلسفة العربية" (القاهرة : دار المعارف)الطبعة الرابعة،١٩٨٤ م
٨٠ـ د. عامر النجار " التصوف النفسى "(القاهرة: دار المعارف) ١٩٨٤.
٨١ـ د. عامر النجار " الطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمها وروادها "(القاهرة :دار المعارف) الطبعة الرابعة ١٩٩٠م .
٨٢ـ د. عبد الباسط محمد حسن " أصول البحث الإجتماعى " (القاهرة: مكتبة وهبة) الطبعة الثامنة ،١٩٩٢ م .
٨٣ ـ د. عبد الحليم محمود " سلطان العارفين : أبو بكر الشبلى /حياته وأراؤه " (القاهرة :دار المعارف) ١٩٨٥ م .
٨٤ـ د. عبد الحليم محمود" سلطان العارفين أبو يزيد البسطامى " (القاهرة : دار المعارف) ١٩٨٥ م .
٨٥ـ د. عبد الحليم محمود " قضية التصوف : المدرسة الشاذلية "(القاهرة دار المعارف)١٩٨٣ م .
٨٦ـ د. عبد الحليم محمود "قضية التصوف المنقذ من الضلال" (القاهرة :دار المعارف) ١٩٨٠ م .

٨٧ـ د. عبد الحكيم عبد الغنى قاسم "المذاهب الصوفية ومدارسها "(القاهرة : مكتبة مدبولى) ١٩٨٩ م
٨٨ـ عبد الحكيم قاسم " أيام الإنسان السبعة ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة فصول رقم (٥٢) مايو ١٩٨٨م .
٨٩ـ د. عبد الرحمن بدوى " تاريخ التصوف الإسلامى من البدية حتى نهاية القرن الثانى الهجرى " (الكويت وكالة المطبوعات) الطبعة الأولى ،١٩٧٥ م .
٩٠ـ د. عبد الرحمن بدوى" مناهج البحث العلمى "(الكويت وكالة المطبوعات)الطبعة الثالثة ،١٩٧٧ م
٩١ـ عبد الرحمن بن خلدون " المقدمة " تحقيق د. على عبد الواحد وافى "(القاهرة : لجنة البيان العربى) الطبعة الأولى ،١٩٥٧م .
٩٢ـ عبد الرحمن الجبرتى "عجائب الآثار فى التراجم والأخبار "(القاهرة : بولاق)،١٢٩٧ هـ /١٨٧٩م
٩٣ـ د . عبد الرحمن عيسوى " سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمى "(بيروت: دار النهضة العربية) ١٩٨٤ م .
٩٤ـ عبد الكريم الخطيب " التصوف والمتصوفة فى مواجهة الإسلام "(القاهرة : دار الفكر العربى) الطبعة الأولى ،١٩٨٠م.
٩٥ـ د. عبد الله صابر " السيد البدوى :دراسة نقدية "(المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ١٩٩١ م .
٩٦ـ عبد المنعم محمود الجندى " سيدى ابراهيم سلامة الراضى : شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية " (القاهرة : طبعة خاصة) ١٩٩٠ م .
٩٧ـ د. عبد المنعم المشاط "التربية السياسية "(الكويت :دار سعاد الصباح)الطبعة الأولى ١٩٩٢م .
٩٨ـ د. عبد.الهادى الجوهرى وآخرون" دراسات فى علم الإجتماع السياسى"(أسيوط: مكتبة الطليعة)١٩٧٩ م .
٩٩ـ د. عبد الهادى عفيفى " التربية والتغير الثقافى "(القاهرة: مكتبة الأنجلوا المصرية) ١٩٦٤ م .
١٠٠ـ عبد الوهاب الشعرانى " لطائف المنن والأخلاق" بدون بيانات .
١٠١ـ د . على زيعور " التحليل النفسى للذات العربية: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف "(بيروت : دار الطليعة)الطبعة الأولى ديسمبر ١٩٧٩ م .
١٠٢ـ د. على عبد الرازق حلبى" تصميم البحث الإجتماعى: الأسس والأستراتيجات"(الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية)١٩٨٦ م .
١٠٣ـ على عبد الواحد وافى " نشأة اللغة عند الإنسان والطفل"(القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر)١٩٨٠ م .

١٠٤- على مبارك " الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها و بلادها القديمة والشهيرة " (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الثانية ١٩٨٠ م .
١٠٥- عمر الشيباني " مناهج البحث الإجتماعي " (طرابلس : منشورات مجمع الفاتح للجامعات) الطبعة الثالثة ١٩٨٩ م .
١٠٦- د. غازى حسين عناية "مناهج البحث" (القاهرة : مؤسسة شباب الجامعة)١٩٨٤ م.
١٠٧- د. غريب محمد سيد أحمد" تصميم وتنفيذ البحث الإجتماعي " (الاسكندرية دار المعرفة الجامعية) ١٩٨٣ م .
١٠٨- د . فاروق أحمد مصطفى "البناء الإجتماعي للطريقةالحامدية الشاذلية في مصر: دراسة فى الأنثروبولوجيا الإجتماعية " (الاسكندرية :الهيئة العامة للكتاب) الطبعة الأولى ١٩٨٠ .
١٠٩- د. فاروق أحمد مصطفى "الموالد: دراسة للتقاليد والعادات الشعبية فى مصر "(الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الثانية ١٩٨٢ .
١١٠- د. فاروق يوسف أحمد "مشكلات وحالات فى مناهج البحث العلمى "(القاهرة : مكتبة عين شمس)١٩٨٤.
١١١- د. فاروق يوسف أحمد "وسائل جمع البيانات"(القاهرة: مكتبة عين شمس)١٩٨٥ م.
١١٢- د. فتحية النبراوى و د. محمد نصر مهنا" مناهج البحث فى علم التاريخ والسياسة"(القاهرة :دار النهضة العربية)١٩٩٢م .
١١٣- فرانسوا بورجا " الإسلام السياسى : صوت الجنوب" (القاهرة :دار العالم الثالث) ترجمة د.لورين زكري ، الطبعة الأولى،١٩٩٢ م .
١١٤- فريد دى يونج" تاريخ الطرق الصوفية فى القرن التاسع عشر" ترجمة عبد الحميد فهمى الجمال (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة تاريخ المصريين ١٩٩٥م.
١١٥- فلاديميركورغانوف " مناهج البحث العلمى "ترجمة د. على مقلد (بيروت :دار احداثة).
١١٦- فؤاد البهى السيد " علم النفس الإجتماعى "(القاهرة :دار الفكر العربى) الطبعة الثانية ١٩٨١ م .
١١٧- فيصل بدير عون " التصوف الإسلامى : الطريق والرجال"(القاهرة: مكتبة سعيد رأفت/جامعة عين شمس)١٩٨٣ م .
١١٨- د. قاسم عبده قاسم " دراسات فى تاريخ مصر الإجتماعى: عصر سلاطين المماليك "(القاهرة :دار المعارف)الطبعة الثانية ١٩٨٣ م .
١١٩- د. كامل مصطفى الشيبى " الصلة بين التصوف والتشيع "(القاهرة:دار المعارف)١٩٦٩ م .
١٢٠- د. كمال المنوفى " أصول النظم السياسية المقارنه "(الكويت : شركة الربيعان للنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ١٩٨٧ م .

١٢١- د. كمال المنوفى " مقدمة فى مناهج وطرق البحث فى علم السياسة " (الكويت : وكالة المطبوعات)
١٢٢- لويس مير " مقدمة فى الأنثروبولوجيا الإجتماعية " ترجمة شاكر مصطفى سليم (العراق : منشورات وزارة الثقافة والاعلام) سلسلة الكتب رقم (١٢٦)،١٩٨٣م
١٢٣- مالك ين نبى" شروط النهضة " ترجمة د. عبد الصبور شاهين(طرابلس : دار الفكر)١٩٧٩ م .
١٢٤- د. ماهر حسن فهمى" محمد توفيق البكرى " (القاهرة :دار الكاتب للطباعة والنشر)سلسلة أعلام العرب ،رقم(٦٤)،ابريل ١٩٦٧ م .
١٢٥- محمد ابراهيم الجيوشى " بين التصوف والأدب" (القاهرة مكتبةالأنجلو المصرية)
١٢٦- د. محمد اركون "الفكر الإسلامى : نقد وإجتهاد " ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت :دار الساقى) الطبعة الثانية ،١٩٩٢ م .
١٢٧- د محمد بهاء الدين الغمرى" الحركة المهدية وانعكاساتها على العلاقات المصرية السودانية (القاهرة :مكتب الكتب والمجلات) ١٩٩٤ م.
-٢٠٩-
١٢٨- د. محمد السيد الجليند " من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة "(القاهرة: مكتبة الزهراء)١٩٩٤ م .
١٢٩- د . محمد شفيق " البحث العلمى : الخطوات المنهجية "(الاسكندرية : المكتب الجامعى الحديث) الطبعة الأولى ،١٩٩٤ م .
١٣٠- محمد الصادق عرجون" التصوف فى الاسلام : منابعه وأطواره " (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية) الطبعة الأولى ، يوليو ١٩٦٧ م .
١٣١- د . محمد عابد الجابرى" التراث والحداثة : دراسات ومناقشات"(بيروت : مركزدراسات الوحدة العربية) الطبعة الأولى يوليو ١٩٩١ م .
١٣٢- د. محمد عابد الجابرى" تكوين العقل العربى " سلسلة نقد العرب(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الرابعة١٩٨٩ م .
١٣٣- د. محمد عابد الجابرى " العقل السياسى العربى :محدداته وتجلياته "(الدار البيضاء : المركز الثقافى) ١٩٩٠ م .
١٣٤- د. محمد عبد العزيز داود" الجمعيات الإسلامية فى مصر ودورها فى نشر الدعوة الاسلامية" (القاهرة :الزهراء للإعلام العربى) الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .
١٣٥- الإمام محمد عبده" سيرة ذاتية"عرض وتحقيق طاهر الطناحى(القاهرة:دار الهلال)كتاب الهلال العدد رقم (٥٠٧) مارس ١٩٩٣ م .
١٣٦- الإمام محمد عبده "الأعمال الكاملة" تحقيق وتقديم د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)١٩٧٢م .
١٣٧- د. محمد عفيفى حمودة" البحث العلمى : أصول وقواعد البحث"(القاهرة : مكتبة عين شمس) ١٩٨٣ م .

١٣٨ـ د . محمد علي محمد " أصول الاجتماع السياسي" (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية)١٩٨٣م
١٣٩ـ د. محمد فهمى عبد اللطيف"السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر "(القاهرة: المركز العربى للصحافة)١٩٧٩ م .
١٤٠ـ محمد قطب " واقعنا المعاصر "(المدينة المنورة :مؤسسة المدينه للصحافة) الطبعة الأولى،١٩٨٧م .
١٤١ـ محمد لطيف خشبة " المناقب الخليلية "(القاهرة : دار إحياء الكتب العربية /عيسى البابى الحلبى وشركاه).
١٤٢ـ محمد محمد أبو خليل " سيرة ومناقب العارف الربانى شيخنا أبى خليل وسموه الروحى" طبعة خاصة .
١٤٣ـ محمد محمد أمين " الأوقاف والحياة الإجتماعية فى مصر : دراسة تاريخية وثائقية ٦٤٨/٩٢٣هـ- ١٢٥٠/١٥١٧ م" (القاهرة: دار النهضة العربية)
١٤٤ـ محمد محمد عبد الهادى" أساليب إعداد وتوثيق البحوث العلمية "(القاهرة: المكتبة الأكاديمية)١٩٩٥ .
١٤٥ـ د. محمد المهدى" الصحوة الإسلامية : الدوافع والعوائق/ دراسة نفسية (المنصورة : دار الوفاء للطبع والنشر والتوزيع) الطبعة الاولى ١٩٩٢ م .
١٤٦ـ د. محمود قاسم " دراسات فى الفلسفة الإسلامية"(القاهرة: دار المعارف) الطبعة الخامسة ١٩٧٣م .
١٤٧ـ محمود محمد شاكر " رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا " (القاهرة: دار الهلال) كتاب الهلال ، العدد (٤٤٢)،اكتوبر ١٩٨٧ م .
١٤٨ـ مراد هوفمان " الإسلام كبديل "(مؤسسة بافاريا الألمانية) ترجمة د. غريب محمد غريب الطبعة الثالثة ١٩٩٣ م .
١٤٩ـ د . مصطفى حجازى " التخلف الإجتماعى : مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"(بيروت : معهد الإنماء العربى) الطبعة الرابعة ١٩٨٦ م .
١٥٠ـ د . مصطفى حلمى " ابن تيمية والتصوف" (الاسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ،١٩٨٢ م .
١٥١ـ د. مصطفى سويف " مقدمة فى علم النفس الإجتماعى" (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)١٩٧٠.
١٥٢ـ د. مصطفى عبد الله بعيو" المختار فى تاريخ ليبيا"(بنيغازى : دار ليبيا للنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ١٩٦٧ م .
١٥٣ـ مصطفى عمر التير" استمارات استبيان ومقابلة لدراسات فى علم الإجتماع "(بيروت: معهد الإنماء العربى) الطبعة الأولى ١٩٦٧م .
١٥٤ـ د.مصطفى غلوش"التصوف الإسلامى بين الأشراق والفلسفة" مذكرات مفررة على طلبة كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر .

١٥٥ـ د. معن خليل عمر" البناء الإجتماعى: أنساقه ونظمه" (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .
١٥٦ـ المناوى " الكواكب الدرية فى مناقب السادة الصوفية" بدون بيانات .
١٥٧ـ موريس دو فرجيه " علم إجتماع السياسة " (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) ترجمة سليم حداد ، الطبعة الأولى ،١٩٩١ م .
١٥٨ـ د. نايف خرما " أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة "(الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب" سلسلة عالم المعرفة رقم (٩) سبتمبر ١٩٩١ م .
١٥٩ـ نبيل عبد الفتاح " عقل الأزمة: تأملات نقدية فى ثقافة العنف والغرائزوالخيال المستور"(القاهرة: دار سيشيات للدراسات والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
١٦٠ـ د. نبيل عبد الزهار" علم النفس الإجتماعى "(القاهرة: مكتبة عين شمس) الطبعة الثالثة ١٩٩١ م .
١٦١ـ د. نعمات أحمد فؤاد" شخصية مصر "(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)١٩٨٢ م .
١٦٢ـ نور الدين بن جرير الشطنوفى " بهجة الأسرار ومعدن الأنوار فى مناقب عبد القادر الجيلانى"(القاهرة: مكتبى البابى الحلبى)
١٦٣ـ نيكلسون " فى التصوف الإسلامى وتاريخه " ترجمة أبو العلا عفيفى(القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر)١٩٦٩ م .
١٦٤ـ د. هالة مصطفى"الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح الى جماعات العنف" (القاهرة: مركزالدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام) الطبعة الأولى ، ١٩٩٢ م .
١٦٥ـ والتر ج. أونج" الشفاهية والكتابة "(الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب) سلسلة علم المعرفة ترجمة د. حسن البنا عزالدين مراجعة د. محمد عصفور ، العدد رقم (١٨٢) فبراير ١٩٩٤ م .
١٦٦ـ د. ودودة بدران (محرر) "اقترابات البحث فى العلوم الإجتماعية "(القاهرة: جامعة القاهرة مركزالبحوث والدراسات السياسية) الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .
١٦٧ـ د. ودودة بدران (محرر)"البحث الأمبريقى فى الدراسات السياسية" (القاهرة: جامعة القاهرة مركزالبحوث والدراسات السياسية) الطبعة الأولى ١٩٩١ م .
١٦٨ـ يوسف ابن اسماعيل النبهانى" جامع كرامات الأولياء" تحقيق ومراجعة ابراهيم عطوة عوض (القاهرة: مطبعة البابى الحلبى) الطبعة الثالثة ،١٩٨٤ م .

ثالثا : الدراسات والمقالات .

١ـ د . أسامة الخولى " فى مناهج البحث العلمى وحدة أم تنوع" مجلة عالم الفكر ، المجلد (٢٠) العدد الأول ،١٩٨٩ م .

٢ـ د. أحمد على بيلى "دور الجامعة فى التنشئة السياسية " فى د.كمال المنوفى ود.جسنين توفيق (محرران)" الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرار والتغير "(القاهرة :جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية" الطبعة الأولى ،١٩٩٤ م.
٣ـ د .أمانى قنديل " الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية فى مصر :قراءة فى التاريخ الإجتماعى والسياسى " د. كمال المنوفى ود. حسنين توفيق (محرران)" الثقافة السياسية فى مصر بين الإستمرارية والتغير"(القاهرة -جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية " الطبعة الأولى ١٩٩٤ م .
٤ـ بيبرجان لويزار " الصوفية المصرية المعاصرة " مجلة مصر والعالم العربى مركزالدراسات والوثائق الإقتصادية والقانونية (سيداج) العدد الثانى ، يونيو ١٩٩٤ م.
٥ـ د . حامد عمار " التنشئة الإجتماعية فى قرية مصرية : سلوا بأسوان " فى د .لويس كامل مليكة (مقرر) " قراءات فى علم النفس الإجتماعى فى البلاد العربية"(القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر) الطبعة الأولى ١٩٦٥ م .
٦ـ د. حسن حنفى " ماذا يعنى اليسار الإسلامى " مجلة اليسار الإسلامى ،العدد الأول يناير ١٩٨٤ م .
٧ـ حسن عباس زكى " جوار مع مجلة رزو اليوسف ، العدد(٣٤٢٧) ، ١٩٩٤/٢/١٤م .
٨ـ د. سلوى العامرى " استطلاع رأى الجمهور المصرى فى الأحزاب والممارسة الحزبية " فى د. كمال المنوفى ود. حسنين توفيق (محرران)"الثقافة السياسية فى مصر بين الإستمرار والتغير" (القاهرة-جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية) الطبعة الأولى ،١٩٩٤ م .
٩ـ د. السيد رزق الطويل" الطرق الصوفية فى مصر" مجلة الهلال ، مايو ١٩٩٢ م .
١٠ـ د. سيد عويس "الطرق الصوفية فى المجتمع المصرى" مجلة الهلال، يونيو ١٩٨٥ م.
١١ـ شوقى عبد الحكيم " أغانى الموالد بين مخاوات الجان والمدلولات السياسية" جريدة أخبار الأدب ،العدد(٦٠)١٩٩٤/٩/٤ م .
١٢ـ عاطف غضبيات" الدين والتغير الإجتماعىفى المجتمع العربى الإسلامى " دراسة سوسولوجية " فى"الدين فى المجتمع العربى "(بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الأولى) ١٩٩٠
١٣ـ د. عبد الله حنا " ميزان القوى الإجتماعية بين الطرق الصوفية وحركة التجديد فى المجتمع الإسلامى فى عصر النهضة"فى" الدين فى المجتمع العربى " (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الأولى ،١٩٩٠ م .
١٤ـ عصام فوزى " انماط التدين فى مصر : مدخل لفهم التفكير الشعبى حول الدين" فى " اشكاليات التكوين الإجتماعى والفكريات الشعبية فى مصر " بحوث ومناقشات الندوة المهداه إلى أحمد صادق سعد ،(القاهرة: مركز البحوث العربية) الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .

١٥- على فهمى " أزمة القيم فى مصر :حول المسار وتبادل المراكز " مجلة القاهرة ، العدد (١٢٢) يناير١٩٩٣ م .
١٦- على فهمى " دين الحرافيش بمصر المحروسة:دراسة فى سوسولوجيا الفهم الشعبى للدين بالقاهرة "مجلة الكتابة الأخرى ، الكتاب الأول ، مايو ١٩٩١ م .
١٧- على فهمى " ملامح الثقافة السياسية للمهمشين فى مصر المحروسة " فى د. كمال المنوفى ود. حسنين توفيق (محرران) " الثقافة السياسية فى مصر بين الإستمرارية والتغير " (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية) الطبعة الأولى،١٩٩٤ م .
١٨- د. علياء شكرى " التنشئة الإجتماعية " فى د. محمد الجوهرى " محرر" دراسات فى الانثروبولوجيا الاجتماعية : الطفل والتنشئة ا٠لإجتماعية " (الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية) ١٩٩٢ م .
١٩- فؤاد السيد " مسئولية من هذا الإنحراف " مجلة التصوف الاسلامى "العدد(٣١) اكتوبر ١٩٨١ م .
٢٠- محمد حماد " شعراوى جمعة وشهادة للتاريخ " صحيفة العربى ، ١٩٩٤/٥/٣ م .
٢١- محمد سبيلا " هل الأصولية ضد الحداثة حقا " صحيفة الحياة اللبنانية ،١٩٩٤/٥/١٠.
٢٢- د. مصطفى زكى التونى " علل التغيير اللغوى " حوليات كلية الآداب جامعة الكويت الحولية(١٣)، الرسالة رقم (٨٤) ، ١٩٩٣/١٩٩٢ م .
٢٣- د. مصطفى النشار " الغزالى ونظرية المعرفة" وزارة الأعلام الكويتية ، مجلة عالم الفكر المجلد (١٩) ،العدد(٤) ١٩٨٩ م .
٢٤- د. وجيه كوثرانى " مستقبل المشروع السياسى الإسلامى " مجلة منبر الحوار السنة التاسعة ،العدد (٣١)١٩٩٤ .
٢٥- د. وليد التميمى " القيم السياسية فى الفكر العربى المعاصر " مجلة المستقبل العربى ،العدد (٢٦) ، ابريل ١٩٨١ م .
٢٦- د . يوسف زيدان " كرمات الصوفية : نص أدبى مضاد للصوفية " مجلة فصول ، المجلد ١٣ العدد(٣) ، خريف ١٩٩٤ م .

رابعا : الأطروحات الجامعية :

١- إبراهيم البيومى غانم " الفكر السياسى للإمام حسن البنا " رسالة ماجستير ، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ،١٩٩١ م .
٢- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافى " القيم السياسية فى كتب الأطفال " رسالةماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٧م .
٣- د. إكرام بدر الدين " ظاهرة الاستقرار السياسى فى مصر ١٩٥٢-١٩٧٠ م رسالة دكتوراة ، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١م.

٤- إيمان نور الدين الشامى " دور المدرسة فى التنشئة السياسية : مرحلة التعليم الأساسى/ دراسة حالة مقارنة بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة " رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٩٠م .
٥- بشير سعيد أبو القرايا " الدور السياسى للمسجد " رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٩٣ م.
٦- رباب الحسينى حسن العوضى " موقع الدين فى أيديولوجيات العالم الثالث دراسة حالة لمصر١٩٥٢-١٩٨١ م" رسالة ماجستير كلية الآداب جامعة عين شمس.
٧- رفعت سيد أحمد " العلاقة بين الدين والدولة فى مصر ١٩٥٢-١٩٧٠ م " رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٤ م.
٨- عائشة محمد الفلاحى " التنشئة السياسية فى دولة الإمارات العربية المتحدة " رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة .
٩- عبد السلام نوير " الحراك الإجتماعى والتغير السياسى فى مصر ١٩٧٤-١٩٨٧" رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٩٣م.
١٠- عبد العاطى محمد أحمد " الفكر السياسى للإمام محمد عبده"رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة : ١٩٧٧ م.
١١- عبد العزيز عبد الغنى صقر " دور الدين فى الحياة السياسية فى الدولة القومية : تحليل تجريبى" رسالة دكتوراة ، كلية التجارة جامعة الأسكندرية ،١٩٨٩ م .
١٢- عبد الهادى عبد الحكيم الخطيب "الدور السياسى لحركة الإخوان المسلمين فى المجتمع المصرى ١٩٣٦-١٩٥٢ " رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة .
١٣- د. كمال المنوفى " الثقافة السياسية للفلاحين المصريين " رسالة الدكتوراة كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٨ م.
١٤- ناهد مجمود عرنوس " المؤسسة فى النظام لإسلامى "رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٩٢ م.
١٥- هشام أحمد عوض جعفر " الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية " دراسة نقدية مقارنة "رسالة ماجستير كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة .

خامسا :الموسوعات والمعاجم والقواميس

١- أحمد أمين "قاموس العادات والتقاليد "(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).
٢- دينكن ميشيل (محرر) " معجم العلوم الإجتماعية" ترجمة د. احسان محمد الحسن، (بيروت : دار الطليعة) الطبعة الثانية١٩٨٦م .
٣- دائرة المعارف الإسلامية(القاهرة : دار الشعب) اعداد ابراهيم خورشيد وأحمد السنتاوى ود. عبد الحميد يونس.

٤ـ عبد الرازق الكاشانى " معجم اصطلاحات الصوفية " تحقيق وتقديم د. عبد العال شاهين .
٥ـ د. عبد المنعم الحفنى " موسوعة الصوفية "(القاهرة : دار الرشاد) الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .
٦ـ علماء الحملة الفرنسية " وصف مصر : المصريون المحدثون " ترجمة زهير الشايب(القاهرة: مكتبة مدبولى)١٩٧٩ م .
٧ـ د. محمد الجوهرى (مشرف) الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية:دليل العمل الميدانى لجامعى التراث"(الأسكندرية: دار المعرفة الجامعية) الطبعة الأولى ١٩٩٣ م
٨ـ الموسوعة الثقافية " اشراف د . حسين سعيد (القاهرة : نيويورك/ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر)١٩٧٢ م .
٩ـ موسوعة المورد العربية ، تأليف منير البعلبكى (بيروت : دار العلم للملايين" الطبعة الأولى ١٩٩٠ م .

ب ـــ المراجـــع الأجنبيـــة :

A: Books

1- Bill A. Musk " Popular islam : The hanger of the heart " ın Don M. Mgcurry editor " the gospel and islam " MARC , west Huntington , Monrovia , California , Aministry of world vision international , 1978 .

2- Francis E. Merrill " Society and Culture : An introduction to society " Prentice Hall , inc , Englewood clifts , New jersey , Second Edition , 1962 .

3- Gabril Almond and B.Powell " Comparative Politics : Adevelopment Approach " Boston , 1966 .

4- Gabril Almond and Sidney Verba " The civic culture " Princeton , Princeton university Press , 1963 .

5- Herbct Hyman " Political socialization : Astudy in the Psychology of Political behavior " Glense , Free Press , London , 1959 .

6- Herbert M. Levine " Political issues debated : An introduction to political Prentice Hall , Englewood Cliffs , 1990 .

7- Jean Pioget " the essential piaget " edited by : Howard F. Guber and J.Jacques , voneche , New York , Basic book , 1971 .

8- Kenneth P.Langton " Political socialization " London , Oxford , Press , 1969 .

9- Kingsley Davis " Human society " New York , Macmillan , 1957 .

10- Maxweber " The Theory of social and economic organization " Translated by A.M Henderson , London , Oxford university , Press , 1944 .

11- Michael Gilsenan " Saint and sufin in Modern Egypt : An essay in the socialogy of religion , Oxford university , The calrendon press , 1979 .
12- Morrces Barger " islam in Egypt today : social and political of popular religion " London , Cambridge university , Press 1970 .
13- Peter J. Rose " Socialization and the cycle " New York , Mortin press , 1979 .
14- Roberta S. Sigel " Learning about political " New York , Random House, 1970 .

15- Roland Barthes " the pleasure of the text " Translated by Richard Miller , New York , Hill and Wang , 1975 .
16-Samuel P. Huntington "The Thrid Wave:Democratization in late twenteeth century " Oklahoma , University of Oklahoma Press , the first edition .
17- Talcot Parsons " the social system " London , Rautldege Kegansual , Second edition , 1981 .
18- Trmingham (S) " The Sufi Orders in Islam , London , 1973 .
19- William James " the Varieties of Religious Experiance " Modern Library , New York .

B . Articles .

1- Sidney Verba " Comparative Political Culture and Political Development , in Lucian W. Pye and Sidney Verba (Eds) Political Culture and Political Development Princeton , Princeton University Press , 1965 .

C . Ensyclopedias .

1- Fred .I. Greenstein " Political Socialization " In David L. Sills (editor) " international ensyclopedia of the social sciences, volume 14 , the Macmillan Company and the free press .

ملاحق الدراسة

" إستمارة استبيان "

أخى الفاضل ..السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

هذه استمارة بها عدد من الأسئلة وهى بهدف اعداد رسالة للماجستير بجامعة القاهرة عن الطرق الصوفية فى مصر – فأرجو منك أن تساعدنى فى كتابة البيانات الواردة فيها .. وإجاباتك تعد سرا من الأسرار ولن يراها أحد غير الباحث ، وهذه الإستمارة ليست امتحانا بل أريد منك أن تجيب على كل شئ بأمانة ولا تستشير أحدا وفقك الله الى ما فيه خير الاسلام .

١- ياترى بتتفرج على التلفزيون ؟ حط علامة صح قدام الإجابة اللى تختارها

أ- كل يوم ( ) ب- أيام وأيام ( ) حـ- لا أتفرج ( )

٢- ايه نوع البرامج اللى بتحب تتفرج عليها ؟

أ- ب - حـ-

د- هـ - و-

٣-ياترى بتسمع الراديو ؟

أ- كل يوم ( ) ب-أيام وأيام ( ) حـ- لا أسمع ( )

٤- بتسمع ايه فى الراديو ؟

أ- ب - حـ-

د- هـ - و-

٥- ياترى بتقرأ صحف ؟

أ- كل يوم ( ) ب-أيام وأيام ( ) حـ- لا اقـرأ ( )

٦- ايه الصحف اللى أنت بتقرأها ؟

أ- ب - حـ-

د- هـ -

٧- ايه الموضوعات اللى انت بتقرأها فى الصحف؟

أ- ب - حـ

د- هـ -

٨-ايه أهم حاجة بتعرف منها اللى بيحصل كل يوم ؟. اختار ثلاثه من الحاجات دى

أ- الراديو ب- التلفزيون حـ- الصحف

د- الناس هـ- المسجد و- الاخوان

٩- تقدر تسيب الطريقة اللى أنت فيها وتخش طريقة تانى ؟ حط خط تحت الإجابة اللى تختارها

أ - أقدر ب - مقدرش

*** ليـــــه ؟**

١٠- لو الشيخ أو أكبر درجة فى الطريقة قال كلام وانت مش موافق عليه ، تعمل ايه؟

أ- أشيل فى نفسى وأسكت ب- اقوم واقول له اللى أنا شايفه

حـ- أسيب المكان وأمشى

*** ليـــــه ؟**

١١- يا ترى أنت كمتصوف حر انك تعمل اللى انت عايزه فى أى مكان ؟

أ- أيوه أنا حر طبعا ب- لا أنا مش حر خالص

حـ- أنا حر فى حاجات ومش حر فى حاجات

*** أزاى ؟**

١٢- بالنسبة لترقية الإخوان جوا الطريقة ، ايه فى رأيك الأحسن أن الشيخ يعين اللى هو عايزه زى ما بيحصل دلوقت ولا كان الأحسن ان ده يحصل بعد انتخابات وهى اللى تحدد مين اللى يتعين ؟

أ - الشيخ يعين اللى هو عايزه ب- ياريت كان فيه انتخابات

*** ليـــه ؟**

١٣- لو مرة واحد مسئول فى الحكومة كان عامل اجتماع وأنت كنت حاضره وقال كلام مش عاجبك تعمل ايه ؟ حط خط تحت الإجابة اللى تختارها ؟

أ- أشيل فى نفسى وأسكت ب- أقوم وأقول له اللى أنا شايفه

حـ- أسيب الاجتماع وأمشى .

١٤- لو صدر قانون وكان ضد مصلحتك وهيضربيك تعمل ايه ؟
أ - أرفض تنفيذ القانون ده ب- انفذه وخلاص
حـ- اشوف طريقة أخلص بيها من الموضوع ده
١٥- يا ترى فى رأيك المفروض يكون فيه ناس معاها فلوس وناس معهاش ولا المفروض ان كل الناس تبقى زى بعضها ؟ حط خط تحت الإجابة اللى تختارها
أ- المفروض يكون ناس معها وناس معهاش ب- المفروض ان الكل يبقى زى بعضيهم
* ليـــه ؟
١٦- طيب لو فيه درجة فى الطريقة والشيخ عايز يرقى فيه حد تفتكر مين الأحسن أنه يترقى ؟
أ- اللى معاه فلوس ب- اللى ممعهش
* ليـــه؟
١٧- يا ترى الشيخ بيعامل الإخوان كلهم زى بعض ؟ حط خط تحت اللى تختاره
أ- أيوه بيعامل الإخوان زى بعض ب- لا بيعامل ناس غير ناس
* ازاى ؟
١٨- لو فيه عندك مشكلة فى البيت أوجوا الطريقة تأخذ فيها رأى الشباب أم الكبار؟حط خط تحت اللى تختاره
أ- الشباب ب- الكبار
*ليـــه ؟
١٩- نفتكر حقوق المرأة فى العمل والتعليم زى حقوق الرجل ولا مش زيه ؟
أ- المرأة زى الرجل فى الكلام ده ب- لا المرأة غير الرجل .
* ليـــه ؟
٢٠- تفتكر ايه العدل ؟ رتب المعنى حسب ما تشوفه وحط رقم الترتيب فى القوس اللى قدامه
أ- العدل هو ان الإنسان اللى غلط لازم يأخذ جزاءه ( )
ب- العدل هو أن الإنسان ميظلمش نفسه بإغضابه لله ( )
حـ العدل هو أن كل واحد يأخذ منافع على قد جهده وعرقه ومحدش يسرق أجر حد( )
٢١- لو فيه واحد من اخواتك غلط فى حق حد من الناس وتحكم عليه بالسجن أو الغرامة يكون شعورك ايه؟ حط خط تحت اللى تختاره
أ- أزعل لأنه غلط أصلا ب- أزعل علشان انه دخل السجن
حـ- مزعلش لأن كل واحد غلط لازم ياخذ جزاءه.
٢٢- طيب لو غلط وأنت عارف أنه غلط واتحكم له بالبراءه.. يكون شعورك ايه؟
أ- أفرح لأنه طلع ومتحبسش وخلاص . ب- أزعل لأن المفروض كان يأخذ جزاءه
٢٣- لو فيه واحد متعلم وفاهم فى الصوفية كويس والتانى أمى وعلى قد حاله فى الصوفية والشيخ عين الأمى فى درجة أعلى وساب المتعلم زى ماهو انت يعجبك ده؟ حط خط تحت اللى تختاره .
أ- لا طبعا كان المفروض أن المتعلم أولى ب- والله اللى شايفه الشيخ يكون صح
٢٤- فى ناس بتقول ان بعض الأغنياء جايبين فلوسهم من استغلال الناس الغلابه ؟ ايه رايك ؟
أ- ده كلام فاضى وغير صحيح ب- ده كلام صحيح
* ليـــه ؟
٢٥ تقدر تقولى أحسن طريقة صوفية فى مصر هى ايه ؟
٢٦- لو أخ من طريقة تانيه دعاك لحضور حضرة مع شيخ طريقته تعمل ايه ؟حط خط تحت اللى تختاره
أ- اعتذر له ومروحش معاه ب- أروح معاه طبعا
* ليـــه ؟
٢٧- لو مرة واحد مسلم صوفى قال لك ان الصوفية دى كلام غلط تعمل ايه ؟

أ- أقول له انت مش فاهم حاجة
ب- افكر فى كلامه شوية واقول له ليه انت بتقول كده .
حـ- أمشى ومردش عليه
د- أمسك فى خناقه واتعارك معاه .
٢٨- لو أنت مرة فتحت التلفزيون وشفت واحد من رجال الدين انت مبتحبش كلامه فى أمور الدين تعمل إيه ؟ حط خط تحت اللى تختاره .
أ- أقفل التلفزيون على طول ب- اسيب التلفزيون مفتوح واقعد وأسمع
حـ- أغير التلفزيون على قناة تانيه .
٢٩- لو حد سألك وقال لك أنت منين تقول له ايه فى دول ؟ رتب الإجابه جوه الاقواس
أ- أقول له أنا من العالم العربى ( )
ب- أقول له أنا من مصر ( )
حـ- أقول له أنا من العالم الإسلامى ( )
٣٠- يا ترى أنت بتحس ساعات أن الناس فى بلدنا بتعمل حاجات مش عجباك؟
أ- دائما ب- أحيانا حـ- عمرى ما حسيت بده
*زى ايـــه ؟
٣١- لو مكنتش مصرى كنت تحب تبقى ايه ؟
أ- من أى دولة فيها مسلمين ب- من أى دولة وخلاص
حـ- من مصـر برضــه
* ليـــه ؟
٣٢- فيه ناس بتقول ان البلد دى مش بلدنا \لأن احنا مش واخدين حقوقنا فيها .يا ترى رايك ايه فى الكلام ده ؟
أ- ده كلام فاضى ب- ده كلام مظبوط
* ليـــه ؟
٣٣- يا ترى عندك بطاقة انتخاب ؟
أ- أيوه ب- لا
٣٤- يا ترى بتروح الإنتخابات ؟
أ- دائما ب- أحيانا جـ- لا

٣٥- تقدر تقول لى كم نوع من الإنتخابات بتحصل فى مصر ؟
أ- .... ب- .... حـ- ....
٣٦- ياترى انت مرتاح لان الصوفيين مالهومش دعوة بالسياسة ؟
أ- أيوه مرتاح ب- مش مرتاح
* ليـــه ؟
٣٧- لو مره طلبوا منك تترشح فى انتخابات المجلس المحلى هيكون موقفك ايه؟
أ- موافق طبعا ب- أرفـــض
* ليـــه؟
٣٨- يا ترى انت عضو فى أى حزب من الاحزاب السياسية ؟
أ- أيـــوه ب- لا
٣٩- اذا كنت عضو فايه هو الحزب اللى انت فيه واذا كنت مش عضو فايه السبب اللى ميخلكش تخش الأحزاب ؟

٤٠- يا ترى انت عضو فى جمعية خيرية ؟
أ- أيـسـوه ب- لا
٤١- ايه اسامى دول ؟ حط الاسم قدام المنصب مباشرة ..
أ- رئيس الوزراء المصرى /..... ب- رئيس مجلس الشعب /.....
حـ- وزير الداخلية/..... د- شيخ مشايخ الطرق الصوفية/.....
هـ- وزير الاوقاف /.....
٤٢- ايه ألوان العلم المصرى الثلاثه ؟
أ- اللون ..... ب- اللون ...... حـ- اللون.....
٤٣- ايه الحزب اللى بيحكم مصر د الوقت ؟ حط خط تحت الإجابة اللى تشوفها صح ؟
أ- حزب العمل ب- جرب التجمع حـ- الحزب الوطنى
د- حزب الوفد هـ- حزب الأمة .
٤٤- تقدر تقول لى اسامى أربع نقابات مهنية موجودة فى مصر ؟
أ- .... ب- .... حـ- .... د-.......
٤٥- الرئيس حسنى مبارك اتولى الحكم سنه كام ؟
٤٦- تقدر تقول لى الناس دول بيشتغلوا ايه ؟ ... حط الوظيفة قدام الاسم ...
أ- محمد حسنين هيكل/ ب- الدكتور مصطفى كمال حلمى /
حـ- أحمد الصباحى/ د - محمد الغزالى /
هـ- عادل حسين / و - نجيب محفوظ /
٤٧- مصر فيها كام محافظة ؟ .. حط خظ تحت الإجابة السليمة ....
أ- ٢٦ محافظة ب- ٢٩ محافظة حـ- ١٨ محافظة
د- ٢٣ محافظة
٤٨- مين كان قائد ثورة ١٩١٩م ؟
أ- جمال عبد الناصر ب- سعد زغلول حـ- أحمد عرابى
د- مصطفى النحاس
٤٩- من اللى أسس بنك مصر ؟
أ- عبود باشا ب- الدكتور عبد العزيز حجازى
حـ- الدكتور حسن عباس زكى د- طلعت حرب
٥٠- حادثة تمرد الأمن المركزى ضد الحكومة اللى حرقوا فيها بعض فنادق وملاهى شارع الهرم حصلت سنة كام ؟
٥١- ايه المنطقة اللى بتحتلها اسرائيل من سوريا ؟ حط خط تحت الإجابة اللى انت شايفها سليمه .
أ- الضفة الغربية ب- الجولان حـ- غـزة
د- دمشق
٥٢- ايه عواصم الدول دى ؟ حط اسم العاصمه جوا القوس اللى قدام الدولة ..
أ- السودان ( ) ب- فرنسـا ( )
حـ- تركيـا ( ) د - ليبيـــا ( )
هـ- باكستان ( )
٥٣- ايه اكبر دولة فيها عدد سكان فى العالم ؟ حط خط تحت اللى تختاره
أ- الهند ب- الولايات المتحده حـ- الصين د- اليابان
٥٤- ياترى مصر انتصرت على اسرائيل سنة كام ؟
أ- ١٩٦٧ م ب- ١٩٧٣ م حـ- ١٩٧١م د- ١٩٨٢م
٥٥- تقدر تعولى لى الرؤساء دول بيحكموا دول ايه ؟ حط الإجابه فى القوس اللى قدام اسم الرئيس .

أ- بيل كيلنتون ( ) ب_ صدام حسين ( )
حـ- بوريس يلتسين ( ) د -نيلسون مانيلا ( )

٥٦- ايه الدولة للى حاربتها العراق تسع سنين ؟
أ- سوريا ب- الكويت حـ- ايران د- تركيا

٥٧- المشكلة اللى سببت غضب أمريكا وبريطانيا وفرنسا من ليبيا اسمها ايه ؟
أ- مشكلة طابا ب- مشكلة لوكيربى
حـ- مشكلة حلايب د- مشكلة سبته ومليلة .

٥٨- ياترى الدكتور بطرس غالى بيشتغل ايه ؟ حط خط تحت الإجابة السليمة .
أ- الأمين العام لجامعة الدول العربية . ب- الأمين العام للأمم المتحدة .
حـ- وزير خارجية مصر . د- مدير عام اليونسكو .

٥٩- مين اللى بيحارب المسلمين فى البوسنه والهرسك ؟
أ- الألمان ب- الأسبان حـ- الصرب د- الانجليز .

٦٠- ايه اللى بيحصل فى افغانستان د الوقت ؟
أ- الروس رجعوا واحتلوا افغانستان تانى . ب- الهند حاربت افغانستان .
حـ- حصل سلام واستقرار فى افغنستان د- المجاهدين هم اللى بيحاربوا بعض

٦١- السن / المهنة /

٦٢- التعليم / أمى ( ) متعلم ( )

٦٣- درجة التعليم أ- ابتدائى ( ) ب- اعدادى ( )
حـ- متوسط ( ) د- فوق المتوسط ( )
هـ- عالى ( ) و- فوق العالى ( )

٦٤-نوع التعليم أ- ادبى ( ) ب- علمـــى ( )

٦٥- الدرجة فى الطريقة /

٦٦- تاريخ الإلتحاق بالطريقة .

٦٧- الحالة الإجتماعية / أعزب / منروج / مطلق / أرمل

٦٨- عدد افراد الأسرة .

٦٩ عدد الذين تعولهم بشكل عام .

٧٠- حجم الدخل من شتى المصادر .

وشكرا جزيلا لك
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الكتاب في سطور

مع وصول نجم الدين أربكان - أحد أبناء الطريقة النقشبندية - إلى رأس الهرم السياسى فى تركيا ، أضحى من الضرورى إعادة النظر فى مقولة قديمة مفادها أن الصوفيين منسحبون من ساحة السياسة إلى صوامع الرهبنة والانعزال . ويأتى هذا الكتاب ليفند التسليم التام بهذا التصور من خلال تناول علاقة المتصوفة فى مصر بالسلطة السياسية منذ الناصر صلاح الدين الأيوبى حتى حسنى مبارك ، وتحليل القيم والمعانى السياسية الكامنة فى الفكر الصوفى بأركانه الأربعة ، وهى . (المعرفة اللدنية - الزهد - الولاية - المحبة) ، وكذلك اكتشاف الجوانب السياسية فى التنظيمات الصوفية بشقيها الإدارى والروحى .

ولايقتصر ما يأتى بين دفتى هذا الكتاب على الحدود النظرية فقط ، بل يتعدى ذلك إلى التنقيب فى دهاليز الواقع العلمى . فالمؤلف انخرط وسط مريدى الصوفية : مارس طقوسهم ، وحاور رموزهم ، وعاش حياتهم بأفراحهم وأحزانهم ؛ ليظفر فى النهاية بثمرة من معلومات وحقائق يتضمنها هذا الكتاب ، الذى يود مؤلفه أن يكون بذرة تنبت شجرة وارفة الظلال من أوراق بحثية وكتابات متعمقة حول الطرق الصوفية التى تتسطر فوق كل خريطة مصر وتضم بين جوانبها أشد فئات المجتمع المصرى تحديثا ، وتخذل كل الذين بشروا باندثارهاأو تراجعها .

المؤلف في سطور

عمار على حسن

* من مواليد المنيا عام ١٩٦٧ ، تخرج فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة - عام ١٩٨٩ ، وحصل على الماجستير فى العلوم السياسية عام ١٩٩٦ م ، ويعمل حاليا صحفيا بوكالة أنباء الشرق الأوسط .

* له عدة دراسات منشورة فى العلوم السياسية ، وله كتابان تحت الطبع . " منهج الإسلام فى بناء الإنسان " و " توزيع الثروة فى العالم الإسلامى " ، وهما بحثان فازا بجائزة الفقه والدعوة الإسلامية (الجائزة التى أوقفها المستشار الدكتور شوقى الفجرى) عن عامى ٩١ و ١٩٩٢ .

* فاز بعدة جوائز فى القصة القصيرة منها جوائز : " أخبار الأدب " ، و " القصة والحرب " ، و " رابطة الأدب الإسلامى العالمية " ، وله مجموعتان قصصيتان تحت الطبع .

* حاصل على نوط الواجب العسكرى من الطبقة الثانية أثناء تأديته للخدمة العسكرية كضابط احتياطى بالقوات المسلحة المصرية فى الفترة من يناير ١٩٩٠ حتى يوليو ١٩٩٢م .

تصدر هذه السلسلة عن مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات
٤ ش ٩ ب المعادى - ت ٣٣ . ٣٧٥٢
مدير المركز والمشرف على السلسلة : فريد زهران

هذه السلسلة تهتم أولاً وأخيراً بمصر فى مواجهة المناخ المشبوه الذى يحاول أن يتجاهل مصر وينفى عنها وجودها الحضارى المتميز ودورها الفريد فى المنطقة .. بل وفى العالم بأسره .

مركز المحروسة